MASTER NEGATIVE NO. 93-81657-10

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

KEIBEL, MARTIN

TITLE:

DIE RELIGION UND IHR RECHT GEGENUBER ...

PLACE:

HALLE a. S.

DATE:

1891

Master Negative #

93-81657-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

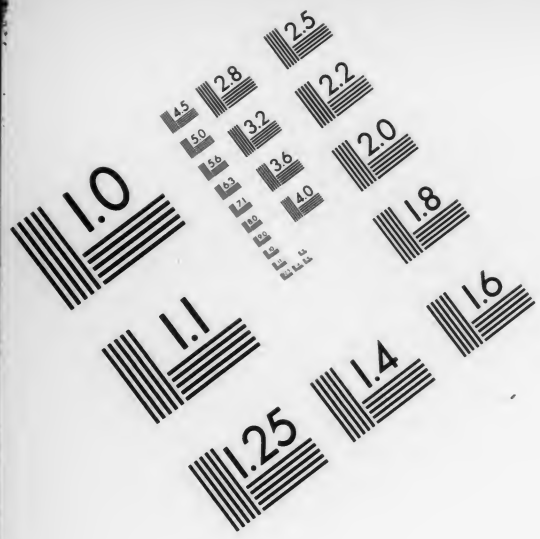
170
K26 Keibel, Martin
Die religion und ihr recht gegenüber dem modernen moralismus: darstellung und kritik der "ethischen bewegung" unserer zeit
Halle a S 1891 0 7 + 85 p

18214

Restrictions on Use:

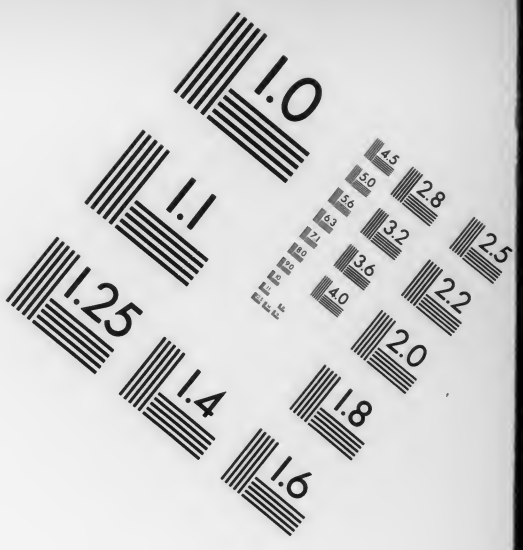
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35
REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 81393
INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



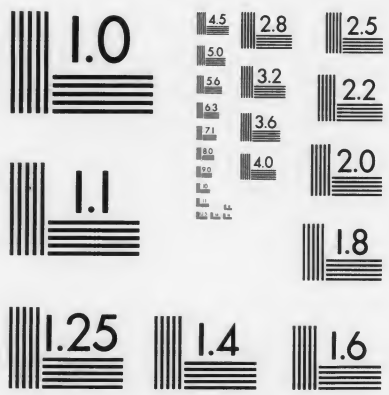
AIIM

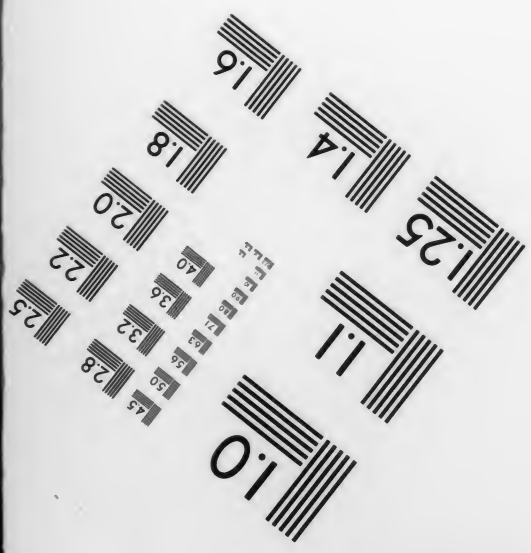
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

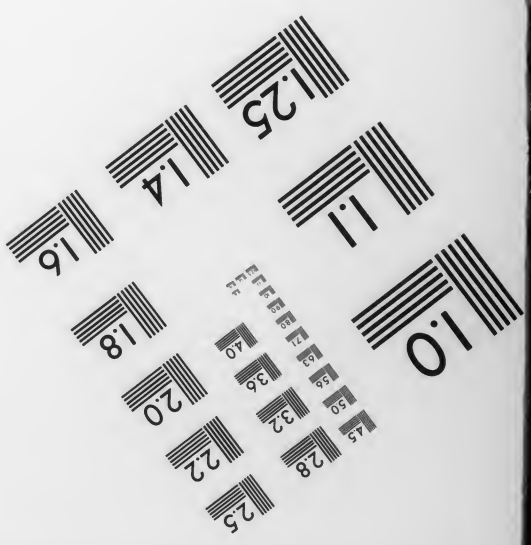


Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

170
K26

Keib 9

Die religion und ihr
recht gegenüber dem
modernen moralismus

170 K26

Columbia University
in the City of New York
Library

GIVEN BY

Dr L. Berman

Die Religion

und ihr Recht gegenüber dem moderne[n]
Moralismus.

Darstellung und Kritik der „ethischen Bewegung“
unserer Zeit

von

Dr. phil. Martin Keibel.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker).
1891.

170 K26

Columbia University
in the City of New York
Library

GIVEN BY

Dr L Berthean

Die Religion

und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus.

Darstellung und Kritik der „ethischen Bewegung“ unserer Zeit

von

Dr. phil. Martin Keibel.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker).
1891.

Die Religion

und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus.

Darstellung und Kritik der „ethischen Bewegung“
unserer Zeit

von

Dr. phil. **Martin Keibel.**

Halle a. S.
E. E. M. Pfeffer (Robert Stricker).
1891.

14 Juni 1907. C.H.

Vorwort.

In seinem Werke über das Wesen der Religion[1]) stellt Wilhelm Bender einander gegenüber die kulturfeindliche Religion und die religionslose Kultur. Aber keiner von beiden Richtungen verspricht er den dauernden Sieg; beide bezeichnet er als „abnorm". Die kulturfeindliche Religion bekämpft er ausführlicher in seiner Schrift: „Der Kampf um die Seligkeit'[2]). Die folgenden Zeilen enthalten den Versuch, die religionslose Kultur als unzulänglich zu erweisen.

Dabei ergab sich mir die Notwendigkeit, auch die Begriffsbestimmung der Religion selbständig zu erneuern. Denn abgesehen davon, daß ich die Lehre Benders in einen kurzen und zwingenden Gedankengang zusammenfassen mußte, glaubte ich auch durch die Berücksichtigung des Dankgebets als einer besonderen religiösen Leistung neben dem Bittgebet und durch engere Anknüpfung an Schleiermacher einen Schritt über Bender hinaus wagen zu dürfen.

Allen denen, welche mir geholfen haben, das Material für die Lösung meiner Aufgabe zu sammeln, sage ich hiermit meinen aufrichtigen Dank, insbesondere den Herren Borm, Elßner, Findel, Friederici, G. v. Gizycki, Pasquier, Prengel, Rohling, Saladin, Schäfer, Schläger und Völkel.

Berlin, im Juni 1891.

Dr. **Martin Keibel.**

---

[1]) Bonn, 1. Aufl. 1886, p. 166, Kap. III.
[2]) Bonn, 1888, p. 10, 32 f., 43 ff.

1902 M. Z. Berlin

344907

Inhalt.

Seite

Einleitung. Bestimmung der Aufgabe. (§ 1) 1

A. Die Religion.

I. Das Wesen der Religion.

1. Das Verfahren, durch welches das Wesen der Religion zu ermitteln sein wird,

a) darf nicht rein historisch (§ 2) . . . . . 2—3

b) sondern muß auch psychologisch sein (§ 3) . . . . 3—4

2. Ausführung dieses Verfahrens.

a) Auswahl zweier Fälle religiöser Bethätigung, welche unserer Untersuchung als Grundlage dienen können.

α) Negative (§ 4) . . . . . 4—5

β) Positive Bestimmung derselben: Bittgebet und Dankgebet (§ 5) . . . . . 5—6

b) Zergliederung des Thatbestandes dieser Gebete; der Gottesbegriff des Betenden (§ 6) . . . . . 6—8

c) Aus dem

α) Motiv des Bittgebets (§ 7) . . . . . 8—9

und

β) dem Motiv des Dankgebets (§ 8) . . . . . 9—11

ergiebt sich

γ) der Zweck des Gebets überhaupt (§ 9) . . . . 11—12

δ) Folgerung für den Gottesbegriff des Betenden (§ 10) 12

d) Der Zweck des Gebets beherrscht auch die übrigen religiösen Handlungen, welche zur Zeit bekannt sind. Dies wird nachgewiesen

α) positiv

1. an rein religiösen Handlungen

a) an Opfern und Gelübden (§ 11) . . . . 12—13

b) an der Zauberei (§ 12) . . . . . 13—14

2. an Handlungen, in denen sich das religiöse Thun gebunden zeigt an andere Lebensäußerungen (§ 13) 14

β) negativ

1. Zurückführung der Motive religiöser Vorstellungen und Zustände auf die Motive religiöser Handlungen (§ 14) . . . . . 14—15

2. Abweisung eines Einwandes gegen unseren Gottesbegriff (§ 15) . . . . . 15—16

Der Zweck des Gebets darf also vorläufig als Zweck der Religion überhaupt gelten.
e) Die absolute Bedeutung dieses Zweckes der Religion, Abweisung des religionsfeindlichen Intellektualismus (§ 16) . . . . . 16—18
f) Ableitung der für diesen Zweck notwendigen Mittel, soweit sie sich aus der allgemeinen Natur des Menschen ergeben: Wesen der Religion (§ 17) . . . . 18—19
II. Der Wert der Religion
1. Psychologische Begründung (§ 18) . . . . . 19—20
2. Historische Bestätigung (§ 19) . . . . . 20—21

B. Der moderne Moralismus.
I. Das Wesen des modernen Moralismus.
1. Die drei Begründer: Helvétius, Bentham, Feuerbach (§ 20) . . . . . 22—23
2. Deren gemeinsame Absicht.
a) Mißbrauch des Namens „Religion" durch Helvétius und Feuerbach; Bentham als Moralist (§ 21) 23—24
b) Ein Vorbehalt (§ 22) . . . . . 24—25
3. Eine Folgerung aus der Grundabsicht des Moralismus, gezogen von J. St. Mill, Stanton Coit, G. v. Gizycki (§ 23) . . . . . 25—27
4. Der moderne Moralismus im Gegensatze zu älteren religionsfeindlichen und ethischen Bestrebungen (§ 24) . . 27—29
II. Die besondere Gewalt des moralistischen Angriffs gegen die Religion.
1. Einzelne bedeutende Vertreter des Moralismus (§ 25) . 29—30
2. Moralistische Gemeinschaften.
a) In Deutschland
α) Die freien Gemeinden
1. Ihre Entstehung (1845—47) (§ 26) . . . . 30—33
2. Ihre Entwickelung bis zur Begründung des Bundes, 1859 (§ 27) 33
3. Der fortdauernde Einfluß der moralistischen Strömung.
a) Die moralistischen Erklärungen über die Ziele des Bundes (§ 28) . . . . . 33—35
b) Religionsfreundliche Regungen; die gegenwärtige Lage (§ 29) . . . . . 35—38
β) Die Freidenker und ihr Verhältnis zu den freien Gemeinden (§ 30) . . . . . 38—40
γ) Die ethische Gesellschaft in Berlin (§ 31) . . 40
δ) Statistisches (§ 32) . . . . . 40—42
b) In den Vereinigten Staaten Nord-Amerika's
α) Unter den Deutsch-Amerikanern

1. Freie Gemeinden (§ 33) . . . . . 42—43
2. Bund der Radikalen (§ 34) . . . . . 43—44
β) Unter den Anglo-Amerikanern
1. American secular union (§ 35) . . . . 44—46
2. Die Unitarier (§ 36) . . . . . 46—48
3. Die ethischen Gesellschaften (§ 37) . . . . 48—51
c) In England
α) Die national secular society und die british secular union (§ 38) . . . . . 51—55
β) Die ethischen Gesellschaften (§ 39) . . . . . 55—57
d) In Frankreich
α) Die Revolution von 1789 (§ 40) . . . . . 57—59
β) Fédération française de la Libre-Pensée (§ 41) 59—61
γ) Die Freimaurer (§ 42) . . . . . 61—62
e) In anderen Ländern (§ 43) . . . . . 62—63
f) Der internationale Freidenkerbund (§ 44) . . . 63—64
3. Die Mannigfaltigkeit der Gedankenreihen, welche in den Moralismus münden (§ 45) . . . . . 64—65

C. Das Recht der Religion gegenüber dem modernen Moralismus.
I. Zurückweisung des Moralismus.
1. Bestimmung des Verfahrens (§ 46) 66
2. Ausführung
a) Versuche, die Religion zu verdrängen
α) Die logischen und sittlichen Bedenken gegen die überlieferten Religionen (§ 47) . . . . . 66—67
β) Aber diese Bedenken treffen nicht die Religion als solche (§ 48—50) . . . . . 68—72
b) Versuche, die Moral an Stelle der Religion zu setzen (§ 51) . . . . . 72—73
II. Erklärung des Moralismus
1. Bestimmung des Verfahrens (§ 52) . . . . . 73—74
2. Ausführung
a) Die Bildungsgrundform des Moralismus, und deren Teilvorgänge (§ 53) 74
b) Erklärung des ersten Teilvorgangs (§ 54) . . . 74—76
c) Erklärung des zweiten Teilvorgangs (§ 55) . . 76
3. Historische Bestätigung dieser psychologischen Erklärung
a) bis Kant (§ 56) . . . . . 76—77
b) seit Kant (§ 57) . . . . . 77—79
c) Herder, Schleiermacher, Fichte, die Vorkämpfer der neuen Religion. (§ 58) . . . . . 79—82
Namenregister. . . . . 83—85

1. Für und wider die Religion tobt gegenwärtig der Kampf der Parteien. Hin und her schwankt der Erfolg, und unabsehbar scheint das Ende dieses Streites. Die Religion, einst unumschränkte Königin im Reiche des Geistes, muß heut mühsam den Angriff gewaltiger Feinde abwehren, die ihr frohlockend den baldigen Untergang, ihre Entwertung durch die Errungenschaften der Kultur weissagen. Müssen wir diesen Propheten Glauben schenken? Soll wirklich der feierliche Ernst des Zeus von Phidias, die weihevolle Andacht der Sixtinischen Madonna, die heilige Glut des Psalmisten, das triumphierende Hallelujah eines Bach und Händel ihre Wirkung auf das menschliche Gemüt verlieren? Niemals. Was aus diesen Kunstwerken uns anspricht, so wohlvertraut und innig, daß wir es nicht überhören können, so eindringlich mahnend, daß es uns unvergeßlich bleibt, so siegreich, tröstlich und friedebringend, daß auch der Schwache Mut gewinnt, und so erhaben übermenschlich, daß auch der Starke sich willig beugt, — das alles ist nicht Lenz noch Liebe, nicht Reigen noch Waffenklang, nicht Siegesruf noch rauschender Jubel allein, auch nicht allein Begeisterung für Wahrheit und Recht, sondern etwas anderes, ganz Eigentümliches, das sich nicht hinwegdeuten noch ersetzen läßt, das unentbehrlich bleiben muß, so lange Menschen um ihr Dasein ringen. Und der Name für dies „Etwas?“ Religion. Es gilt nun, den ewigen Wert der Religion, dessen uns die Kunst versichert, auch wissenschaftlich nachzuweisen, vor allem gegenüber dem Versuch, Moral an Stelle der Religion zu setzen.

In dieser Absicht fragen wir zunächst: Worin besteht das Wesen der Religion?

A. Die Religion.

2. Um das Wesen der Religion zu ermitteln, bieten sich uns zwei Methoden: die historische und die psychologische. Beide gehen aus von der Voraussetzung, daß der Name „Religion" trotz seiner Anwendung auf verschiedenartige Erscheinungen dennoch ein ganz bestimmtes Gefüge von Vorgängen bezeichne, welches als das Wesen der Religion in allen jenen Erscheinungen enthalten sei. Beide Methoden suchen dies Wesen der Religion zu bestimmen, indem sie das Gemeinsame aus den verschiedenen Arten religiösen Geschehens herausheben. Aber wenn wir hierbei historisch verfahren, so betrachten wir die Religion nur von außen, — dagegen führt die psychologische Betrachtung uns in das Innere des religiösen Vorgangs selbst hinein. Im ersten Falle stellen wir uns die verschiedenen Religionen der Vergangenheit und Gegenwart als Objekte gegenüber, an denen wir selbst keinen Teil haben, im zweiten machen wir uns selbst zum Subjekt religiöser Erfahrungen, indem wir solche in uns zu erzeugen suchen.

Wenn dem so ist, dann können wir nur mit Hilfe der psychologischen Methode zum Ziele gelangen, nicht aber allein auf historischem Wege. Denn wer dürfte mit Fug von vorn herein behaupten, daß die Entwickelung der Religion heut abgeschlossen sei? Stehen wir aber gegenwärtig noch innerhalb dieser Bewegung, so bleibt auch die sorgfältigste rein historische Bestimmung des Wesens der Religion einer Berichtigung durch die Zukunft ausgesetzt. Denn nach rein historischer Methode müßten wir heut dem Wesen der Religion alle diejenigen Bestimmungen zurechnen, welche wir als gemeinsame

Bestandteile der Religionen bis zu unserer Zeit vorfinden. Wie nun, wenn die Zukunft Religionen zeitigte, welche sich des einen oder des anderen dieser Bestandteile entledigten? Dann würden spätere Geschlechter als unwesentliches Beiwerk erkennen, was uns zum Wesen zu gehören schien.

3. Aber kann uns denn die psychologische Methode weiter führen? Zunächst scheint sie ja genau denselben Bedenken zu unterliegen wie die historische. Denn um mich selbst zum Subjekt religiöser Erfahrungen zu machen, bin ich auf diejenigen Vorstellungen und Gebräuche angewiesen, welche in den geschichtlichen Religionen gegeben sind[1]). Erhebe ich nun das Gemeinsame in diesen Erfahrungen zum Wesen der Religion, so scheint eine solche psychologische Bestimmung nicht weniger zeitgeschichtlich bedingt zu sein als die rein historische.

Aber wenn wir genauer zusehen, so bietet die psychologische Methode doch ein Mittel, um diesen Mangel zu beseitigen. Solange wir nämlich das religiöse Geschehen nur von außen betrachteten, vermochten wir nicht die Motive zu erkennen, aus welchen es hervorgeht, nicht das Bedürfnis, welchem es dient; so lange fehlte uns auch die Einordnung der religiösen Funktion in das Ganze der menschlichen Lebensäußerungen. Dagegen, wenn es uns gelingt, religiöse Akte in uns nachzuerzeugen, so werden wir auch der Zwecke inne werden, um derentwillen sie ursprünglich statthatten. Und mit dieser Einsicht werden wir den Stützpunkt gewinnen, von welchem aus wir hoffen dürfen, über alle historischen Schranken in die Sphäre des Allgemeinmenschlichen emporzusteigen. Freilich ist der allgemeine Zweck der Religion, soweit er sich aus den einzelnen religiösen Handlungen ergeben wird, noch durchaus abhängig von dem geschichtlichen Material, welches uns zur Zeit vorliegt. Aber diesen Zweck der Religion können wir beziehen auf das Ganze des menschlichen Lebens überhaupt: Aus seiner Stellung in diesem Ganzen muß sich ergeben, wie weit ihm un-

[1]) Verl. Bender, Wesen der Religion, 1886, p. 145; Wundt, Ethik, 1886, p. 37 f.

abhängig von aller historischen Bedingtheit dauernde Bedeutung zukommme. Auf Grund einer derartig geläuterten Erkenntnis des Zweckes der Religion, werden wir dann deren Wesen bestimmen können als Inbegriff der Mittel, welche notwendig sind für diesen Zweck, — und zwar notwendig nicht nur unter den historischen Bedingungen bestimmter Zeitalter, sondern notwendig unter den allgemeinen psychophysischen Bedingungen des Menschendaseins überhaupt. Denn diese Mittel müssen sich angewandt finden nicht nur in den Religionen der Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch in denen der Zukunft, solange noch ein Mensch den Zweck der Religion erstrebt[1]).

4. Wenn wir nun, am Eingange dieser historisch-psychologischen Untersuchung, die Menschen fragen, in welcher Absicht sie am öffentlichen Kultus teilnehmen, so werden wir von einigen die Antwort erhalten: „Aus Gewohnheit", oder: „Aus Rücksicht auf die herrschende Sitte." Dürfen wir dann diesen Zweck als Zweck der Religion anerkennen? Nein. Und warum nicht? Weil für diese Absicht nicht die religiösen Gebräuche selbst verwendet werden, sondern nur gewisse Beziehungen dieser Gebräuche zur eigenen Vergangenheit des Gefragten und zur Vergangenheit des Volkes, dem er angehört. Man denke sich die subjektive Gewöhnung an den Kultus und den in der Sitte liegenden Zwang einmal aufgehoben, so würde jene Verwertung religiöser Handlungen für die Behaglichkeit des Lebens unmöglich sein. Wir aber fragen hier nicht nach den Zwecken, für welche man die äußeren Beziehungen des Kultus verwerten kann, sondern nach dem Zweck, auf welchen der Kultus selbst hinweist, losgelöst von allen äußeren Beziehungen.

Diese Unterscheidung müssen wir im Auge behalten, wenn wir nunmehr zur Analyse des religiösen Thuns und Denkens übergehen. Innerhalb der bisherigen Entwickelung der Religion ist es das Gebet, welches alle übrigen Kultushandlungen an Häufigkeit und Allgemeinheit übertrifft. Doch um den Zweck des

[1]) W. Windelband würde diese Methode im Gegensatze zur genetischen als kritische bezeichnen (Vgl. Präludien, Freiburg i. B. 1884, p. 247 ff.).

Gebets bestimmen zu können, müssen wir es zuvor aller äußeren Beziehungen entkleiden. Wir fragen also: Welches müssen die Umstände sein, unter denen ein Mensch betet, damit wir mit Sicherheit behaupten dürfen: Dieser Mensch betet aus religiösen Motiven? Negativ läßt sich diese Frage leicht beantworten: Der betende Mensch muß allen denjenigen Einflüssen entrückt sein, welche aus den äußeren Beziehungen der religiösen Handlungen sich ergeben, d. h. er muß beten außerhalb derjenigen Zeiten, Orte und auch außerhalb derjenigen Veranlassungen des Lebens, welche ihn die Erziehung und die Sitte seines Landes von Jugend auf mit religiösen Übungen hat verbinden lassen, — er muß beten ohne einen Zeugen, dem zu Gefallen er etwa beten könnte. Schwieriger ist die Angabe der positiven Bedingungen. Gleichwohl glauben wir zwei Fälle anführen zu können, in denen wir das Gebet mit Sicherheit auf rein religiöse Motive zurückführen dürfen.

5. Erstens denke man sich einen Menschen dicht vor der Erreichung eines heißersehnten Zieles: Alle Mittel, welche in seiner Macht stehen, hat er in Bewegung gesetzt, — aber doch ist das Ziel noch nicht erreicht. Er kennt die Bedingung wohl, welche noch fehlt, um es zu erwirken. Aber diese Bedingung herbeizuführen steht weder bei ihm noch bei seinen Freunden. Das hat er erfahren, da alle seine Versuche mißlangen, durch eigene Kraft oder mit Hilfe anderer Menschen die erwünschte Wendung zu verwirklichen. Wenn nun dieser Mensch in einsamer Not Gott anfleht, ihm zu helfen, werden wir auch da noch an der Aufrichtigkeit seines Betens zweifeln? Freilich könnte man Bedenken tragen, ob nicht auch hier Gewöhnung mit im Spiele sei. Vielleicht; aber es steht uns frei, bei der Konstruktion unseres Falles die Gewöhnung auszuschalten, wenn sie Anstoß erregt. Denken wir uns, daß derselbe Mensch, welcher jetzt in der Not betet, vordem nicht gebetet habe, daß er allen Ermahnungen zum Trotz sich bis dahin ablehnend verhielt gegen jede religiöse Bethätigung. Steht etwa diese Annahme in Widerspruch mit der Wirklichkeit? Durchaus nicht, sondern gerade die Erfahrung sagt uns: Not lehrt beten.

Neben diesen Fall stellen wir einen zweiten, in welchem uns die begleitenden Umstände mit derselben Sicherheit auf die religiöse Beschaffenheit der zu Grunde liegenden Motive zu deuten scheinen: Ein Mensch sei soeben einer Gefahr entronnen, und zwar durch eine glückliche Fügung, welche herbeizuführen außer seiner und seiner Freunde Macht lag. Noch durchschüttert von dem Anblick des gähnenden Abgrunds, welcher ihn soeben fast verschlungen hätte, sage er Gott Dank für seine Rettung. Wieder wird man vielleicht entgegnen, das ist Gewöhnung oder Heuchelei. Aber man versetze sich recht in die angedeutete Lage. Wenn auf einer Wanderung ein Blitzstrahl den Freund an meiner Seite vernichtet und mich vereinsamt und entsetzt zurückläßt, — wenn ich nach einem Schiffbruch mich gerettet an ödem Ufer finde, soeben wieder zum Leben erwacht, so ist unter solchen Umständen schlechterdings kein Raum weder für Handlungen aus Gewöhnung noch für Heuchelei. Die letztere ist ausgeschlossen durch die Voraussetzung der Einsamkeit des Betenden; und was die Gewohnheit anbelangt, so ist ihre Macht zwar groß, aber doch nicht ohne Grenzen. Die Gewohnheit herrscht, so lange wir uns in den gewohnten Verhältnissen befinden, aber ihr Einfluß veringert sich in dem Maße, als der bekannte Kreislauf des alltäglichen Lebens Störungen erleidet, und wird fast völlig aufgehoben, wenn ein ganz neues und mächtiges Ereignis uns ergreift.

6. Nunmehr wollen wir versuchen, die Motive dieser beiden Gebete zu erschließen. Dazu bedarf es einer Zergliederung ihres Thatbestandes. In beiden Fällen wendet sich der Betende an Gott, im ersten Falle bittend als an denjenigen, von welchem er Hilfe erwartet, da alle menschliche Hilfe versagt, — im zweiten Falle dankend als an denjenigen, von welchem er Hilfe erhielt, da alle menschliche Hilfe versagte. Demnach: Der Betende denkt Gott als ein fühlendes Wesen, bestimmbar durch menschliche Bitte und menschlichen Dank, wirkend jenseit der Grenzen menschlicher Leistungsfähigkeit. Es fragt sich nun, was er mit diesem Gedanken beabsichtige.

Da Begriffe im allgemeinen Erkenntniszwecken dienen, so handelt es sich zunächst um den Erkenntniswert des Gottesbegriffs. Einen solchen müssen wir ihm zusprechen, sofern wir in dem Zusammenhange unserer Erfahrung etwas antreffen, das ihm entspricht[1]). Und in der That! Es giebt einen Gegenstand, als dessen Abbild der Gottesbegriff auftreten und Wahrheit beanspruchen darf, wenn auch nur eine teilweise Wahrheit. Denn ein „Wirkendes jenseit der Grenzen menschlicher Leistungsfähigkeit" erfahren wir alle, so oft unser bewußtes Wollen und Handeln Störungen oder Förderungen erleidet, welche weder wir selbst noch andere Menschen verursacht haben. Aber erfahren wir dies Wirkende als bestimmbar durch menschliche Bitte und menschlichen Dank? Diese Frage müssen wir entschieden verneinen: Mag man die vom menschlichen Willen unabhängigen Veränderungen unseres Geistes, unseres Körpers und der Außendinge auffassen als Handlungen einzelner Dingseelen, einer Weltseele, eines Geistes jenseit der Welt, — oder nur als Äußerungen lebloser Kräfte: von irgend welchem Einfluß unserer Gebete auf diese außermenschlichen Gewalten erfahren wir unabhängig vom Gottesgedanken nichts. Freilich wer zum Zwecke der Erklärung die Natur beseelt oder sie abhängig denkt von einem Geiste außer der Natur, der wird das Walten fühlender Wesen auch in dem Geschehen zu erfahren glauben, welches nicht aus menschlicher Willkür entspringt. Aber im Gebet wird Gott gedacht nicht nur als fühlend überhaupt, sondern als fühlend in einer ganz besonderen Art, nämlich als bestimmbar durch menschliche Bitte und menschlichen Dank. Und diese Bestimmbarkeit Gottes ist es, welche niemand erfährt. Denn die Zahl der erhörten Bitten übersteigt nicht die Zahl der erfolglosen, — dieser Thatbestand muß sich dem Fetischdiener mit derselben Schroffheit aufdrängen als dem aufgeklärten Naturforscher — und der Fromme, welcher Gott stets für seine Hilfe dankt, muß häufig erleben, daß sein eigenes Glück zu nichte wird, während die Undankbarkeit des Gottlosen ungestraft bleibt.

[1]) vgl. meine Abhandlung über: Wert und Ursprung der philosophischen Transcendenz, Berlin, W. Weber 1886, § 50.

Demnach besitzt die Vorstellung von der Bestimmbarkeit Gottes durch menschliches Beten keinen Erkenntniswert. Es bleibt also nur übrig, daß sie durch die besondere Absicht gefordert werde, welche gerade dem Gebet zu Grunde liegt, durch jenes specifisch religiöse Motiv, welches wir suchen. Dieses werden wir also finden durch Beantwortung der Frage: Was kann der Betende damit beabsichtigen, daß er Gott im Gebet als bestimmbar denkt, obwohl er ihn außerhalb des Gebets nicht als bestimmbar erfährt?

7. Versetzen wir uns zunächst in die Lage des Bittenden. Wenn ein Mensch dicht vor der Erreichung eines heißersehnten Zieles Gott anfleht ihm zu helfen, da seine eigene und seiner Freunde Kraft versagt, was kann er innerhalb dieses Aktes damit wollen, daß er Gott als zugänglich denkt für seine Bitte, obwohl er doch viele vergebliche Gebete aus eigenem wie aus fremdem Leben kennt? Es ist unmöglich anzunehmen, daß seinem Gedächtnisse gerade die erfolglosen Gebete verloren und nur die wirksamen erhalten seien. Denn herbe Enttäuschungen, wie sie eintreten, wenn ein heißes Flehen unerhört geblieben ist, hinterlassen unvertilgbare Spuren in der menschlichen Seele. Es bedarf also jedenfalls eines besonderen Entschlusses, einer besonderen seelischen Arbeit von seiten des Betenden, um den Druck dieser Erinnerungen so weit zu überwinden, daß er Gott wieder bittend nahen kann. Wozu nun dieser ganze Kraftaufwand zu Gunsten eines Glaubens, welchen die Erfahrung nicht zu bestätigen vermag?

Dieser wäre in der That völlig wertlos, wenn unser Streben niemals hinausreichte über unser Können. Ein Wesen von begrenztem Wirkungskreise, welches sein Begehren stets genau seinem Vermögen anpaßte, fände ebenso wenig Grund zum Beten als ein allmächtiges Wesen. Aber der Mensch ist weder das eine noch das andere, sofern er Wünsche hegt. Denn durch seine Wünsche überschreitet er strebend den Kreis seiner Macht. Je stärker nun ein Wunsch ist, je inniger verwachsen mit unserem ganzen Thun und Denken, um so eifriger werden wir bestrebt sein, wenigstens den Wunsch zu retten, so lange seine Erfüllung unmöglich ist. Und in diesem Verlangen, die Ziele unseres Strebens

unter widrigen Umständen festzuhalten, haben seit David Hume[1]) die Religionsphilosophen mit zunehmender Deutlichkeit das religiöse Motiv erkannt, auf welches allein die Vorstellung des Betenden von der Bestimmbarkeit Gottes durch menschliches Bitten begründet werden kann. Denn angesichts übermenschlicher Hindernisse giebt es nur ein einziges Mittel, Wünsche aufrecht zu erhalten, nämlich dieses, daß man Vertrauen fasse zu dem, was wirkt jenseit der Grenzen menschlicher Leistungsfähigkeit. Denkt nun der Bedrängte dies Wirkende als eine Person, so wird er derselben Bestimmbarkeit durch seine Bitten beilegen, nur um das Vertrauen, dessen er sich bedürftig fühlt, auch äußern zu können. Denn gerade durch die zuversichtliche Kundgebung seiner Wünsche im Bittgebet darf er hoffen, den wankenden Mut in seinem Inneren neu zu beleben[2]).

8. Auf die gleiche Weise müssen wir versuchen, das religiöse Motiv des Dankgebets zu ermitteln. Welcher Art ist die Gemütslage des Dankenden? Durch eine glückliche Fügung, welche weder er selbst noch andere Menschen herbeigeführt haben, ist er soeben einer Gefahr entronnen. Noch durchbebt von den Schrecken des Todes, die ihn umringten, dankt er Gott für die erwiesene Hilfe. Was ist es nun, das ihn antreibt, jener außermenschlichen Macht eine Empfänglichkeit für seinen Dank zuzuschreiben, welche er niemals an ihr erfahren hat? Freilich, ihn hat sie diesmal errettet, aber tausend andere hat sie trotz alles Betens vernichtet. Oder hofft er das ungeheure Etwas, welches ihn umfängt, durch die Bezeigungen seiner Dankbarkeit dauernd für sich einzunehmen, obwohl er täglich wahrnimmt, daß das Unglück auch den Frommen nicht verschont?

---

[1]) The natural history of religion, sect. II, zuerst erschienen 1755. Essays, London, Ward, Lock & Co., XLIII p. 519; ferner Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloß. Vernunft. W. W. Rosenkranz X, p. 235 f. Feuerbach, Wesen der Religion, 1. Aufl. 1845. 22. Vorlesung; W. W. Leipzig, Wigand, 1851, Bd. 8. p. 260 f.; Ebenso W. Bender, das Wesen der Religion, Bonn, 1886, 1. Buch.

[2]) vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, W. W. v. Rosenkranz, Leipzig 1838, X, p. 236.

Völlig sinnlos wäre ein Dankgebet vom Standpunkt eines Wesens, welches alle Erfolge nur durch eigene Kraft erreichte. Doch auch vom menschlichen Standpunkt wäre ein besonderer Akt des Dankes gegen die Gottheit nicht vonnöten, wenn wir auch bei den glänzendsten Erfolgen stets das volle Bewußtsein unserer Bedingtheit bewahrten. Aber in Wahrheit ist der Mensch geneigt, den Anteil zu überschätzen, welchen den eigenen Leistungen an der Durchführung seiner Pläne zukommt. Nur von dieser Einsicht aus werden wir nach dem Vorgange Schleiermachers[1]) das religiöse Motiv jenes Dankenden erfassen, welcher soeben die menschliche Ohnmacht gegenüber der Naturgewalt in ihrer ganzen Nichtigkeit erleben mußte. Gebrochen ist sein falscher Stolz durch die niederschmetternde Erfahrung seiner Hilfsbedürftigkeit, nur mit tiefer Beschämung gedenkt er seines Hochmutes, welcher ihm häufig die eigene Kraft als einzige Quelle seiner Erfolge vorspiegelte, und von dem dringenden Verlangen fühlt er sich beseelt, diese trügerische Selbstgenugsamkeit durch wahre Demut zu ersetzen. Faßt er nun jene Macht, durch deren Überlegenheit er sich gerettet sieht, als eine Person, so wird er derselben Empfänglichkeit für seine Danksagungen beilegen, nur um die aufrichtige Zerknirschung, welche er empfindet, ihr gegenüber auch äußern zu können. Denn eben durch die ausdrückliche Anerkennung seiner Bedingtheit im Dankgebet darf er hoffen, die soeben erhaltene gewaltige Lehre seinem Wesen tiefer einzuprägen und die dadurch eingeleitete Sinnesänderung dauernd zu befestigen.

Diese Ergebnisse, welche wir soeben an zwei einzelnen Fällen gewonnen haben, glauben wir nunmehr verallgemeinern zu dürfen. Denn dieselben Bedingungen, welche in den angeführten Beispielen für die Bestimmung der religiösen Motive von Bedeutung waren, werden wir überall da wiederfinden, wo Bitte und Dank gegen Gott nicht nur von den Lippen, sondern aus dem Herzen kommen. Immer soll die Bitte unserer Verzagtheit, der Dank unserer Überhebung entgegentreten, beziehungsweise zuvorkommen, jene

[1]) F. Schleiermacher's Reden über die Religion, II, herausgeg. von Pünjer, Braunschweig, 1879, p. 49.

soll uns aus feigherziger Schwachheit zu mutigem Vertrauen erheben, dieser den falschen Trotz auf die eigene Kraft, welcher uns nach glücklichem Gelingen unserer Pläne droht, überwinden durch die demütige Anerkennung der Hilfe, welche uns von außermenschlicher Seite her zu teil geworden ist.

9. Aber es handelt sich für uns letzten Endes nicht um die Motive einzelner religiöser Handlungen, sondern um den allgemeinen Zweck der Religion schlechthin. Deshalb müssen wir zunächst versuchen, den eigentlich religiösen Kern in jenen Motiven des Bitt- und Dankgebets zu finden, das Gemeinsame in beiden, auf Grund dessen wir sie trotz ihrer Verschiedenheit übereinstimmend als religiöse Motive bezeichnen. In dem Bestreben, dieser Aufgabe zu genügen, muß uns zuerst der Gegensatz von Bitte und Dank zu deutlichstem Bewußtsein kommen. Freilich, in beiden Fällen sucht der Betende in eine Gefühlsbeziehung zu treten zur außermenschlichen Macht. Aber diese Beziehungen sind inhaltlich durchaus verschieden. Den kräftigen Aufschwung zu tapferem Vertrauen durch das Bittgebet erfährt das religiöse Subjekt als ein inneres „Dennoch“ gegenüber den beengenden Schranken der Außenwelt, dagegen die demütige Betonung seiner Abhängigkeit im Dankgebet erfährt es als ein inneres „Halt“, das einer übertriebenen Steigerung seines Selbstgefühls geboten wird. Ihrem Inhalte nach zeigen also diese beiden religiösen Gefühle gegen einander nicht geringere Unterschiede als gegen die nichtreligiösen Gefühle des Mißtrauens oder der Verachtung gegen Gott, oder des Ärgers an der menschlichen Bedingtheit.

Das unterscheidende Kennzeichen der religiösen Motive kann also nur in ihrer gemeinsamen Beziehung zu einem Vorgange gesucht werden, welcher noch außerhalb jener Gefühle sich vollzieht, nämlich nur in ihrer gemeinsamen Beziehung zur menschlichen Arbeit: Unter allen möglichen Gefühlsverhältnissen des Menschen zur außermenschlichen Macht zeichnen sich die religiösen dadurch aus, daß sie den gedeihlichen Fortgang unserer Arbeit am meisten begünstigen. Dem kleinmütigen

Zweifler wird die Gelegenheit zu erfolgreichem Eingreifen leicht entschlüpfen, dem Gottverächter erwachsen Gefahren aus der Überschätzung menschlicher Machtvollkommenheit, und wer sich an seiner Bedingtheit ärgert, der verliert in vergeblicher Auflehnung einen Teil seiner Zeit und Kraft. Dagegen in Gottvertrauen und Gottesfurcht erringt sich der Betende diejenige Stellung zur außermenschlichen Macht, welche ihm die Erreichung seiner Ziele und die Verwertung seiner Erfolge am meisten erleichtert. Denn um günstige Wendungen des Schicksals im rechten Augenblick zu nützen, dazu bedürfen wir einer freudigen und festen Zuversicht; aber die Früchte unserer Mühen gehörig zu verwerten, dazu muß uns jene Demut helfen, welche unser Selbstvertrauen mäßigt.

10. So erhält also die Vorstellung von der Bestimmbarkeit Gottes durch menschliches Beten am Ende doch noch eine Art empirischer Bestätigung (vgl. § 6). Denn der Betende darf wirklich hoffen, durch Bitte und Dank gegen Gott seine Bestrebungen zu fördern. Er geht nur darin über die Erfahrung hinaus, daß er diese Förderung aus der Gnade Gottes herleitet, obwohl sie sich nur als Leistung seiner eigenen religiösen Bethätigung nachweisen läßt. Auf diesem Sachverhalt beruht auch der Vorzug des Bittgebets um innere Kräftigung vor der Bitte um äußere Güter. Denn jenes fordert nicht mehr als es selbst durchzusetzen vermag[1]).

11. Auf Grund der bisherigen Untersuchungen erscheint also die Religion als der Kompaß, an welchem wir die sichere Durchfahrt gewinnen sollen zwischen der Scylla der Verzagtheit und der Charybdis der Überhebung, als das Sicherheitsventil, welches die übermäßige Spannung unseres Selbstgefühls verhütet, und als das Schwungrad, welches über die toten Punkte hinweghilft, an denen die Kraft unseres Willens zu erlahmen droht. Wird nun diese Auffassung der Religion, wie wir sie am Bitt- und Dankgebet gewonnen haben, bestätigt auch durch alle übrigen religiösen Vorgänge, welche uns zur Zeit bekannt sind? Oder sind noch

[1]) vgl. David Fr. Strauß, Alter und neuer Glaube § 37, Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, W. W. her. von Karl Rosenkranz, Leipzig, 1838, X, p. 236, Anm.

andere religiöse Motive nachweisbar, welche unser Resultat in Frage stellen?

Dem Gebet am nächsten verwandt sind die Opfer und Gelübde. Übertragen wir auf diese Kultushandlungen unsere am Gebet angestellten Betrachtungen, so ergiebt sich: Der Opfernde und Gelobende denkt Gott als ein fühlendes Wesen, bestimmbar durch Bittopfer und Bittgelübde und Dankopfer und Dankgelübde, wirkend jenseit der Grenzen menschlicher Leistungsfähigkeit. Diese Übereinstimmung der Gottesbegriffe erlaubt uns den Schluß, daß auch die religiösen Motive der Opfer und Gelübde mit dem des Gebets übereinstimmen werden. Denn die Vorstellung von der Bestimmbarkeit Gottes durch menschliche Bitte und menschlichen Dank ist in allen diesen Fällen nur zu erklären aus der Absicht des religiösen Subjekts, Vertrauen und Demut gegen Gott durch äußere Darstellung in sich zu kräftigen (vgl. §§ 7 f.)

12. Schwieriger scheint die Anwendung unserer Theorie auf die animistischen Religionen und ihren Zauberkultus. Denn der Zauberer denkt das Object seiner Beschwörung meist als einen böse n Geist[1]), dem gegenüber Vertrauen und Demut unmöglich sind. Aber der Glaube, daß das unheilvolle Wirken dieses Geistes durch gewisse Zauberformeln zu bannen sei, wird durch die Erfahrung ebensowenig bestätigt, als die Vorstellung von der Bestimmbarkeit Gottes durch Gebete, Opfer und Gelübde. Was veranlaßt also den Fetischdiener, dessen ungeachtet seinen Zaubermitteln einen Einfluß auf den Geist zuzuschreiben? Diese Erscheinung wird nur erklärbar, wenn man die Zauberei als eine niedere Form des Bittgebets auffaßt[2]). Wie der Bittende Gott als zugänglich denkt für menschliches Bitten, nur um sein Vertrauen gegen ihn durch die äußere Darstellung dieser Gefühlsbeziehung innerlich zu heben, ebenso glaubt auch der Fetischdiener an die Wirksamkeit seines Zaubers, nur um das Mißtrauen gegen

[1]) vgl. C. P. Tiele, Religionsgeschichte, aus dem holländischen übersetzt von Weber, 2. Aufl. Prenzlau, 1887, § 10.

[2]) vgl. Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie, 2. Aufl. Berlin, 1884, II, p. 547.

den bösen Geist dadurch leichter zu überwinden, daß er dieser inneren Leistung durch die Beschwörung Ausdruck giebt. Demnach liefert uns auch der Zauberkultus kein neues religiöses Motiv, welches im Stande wäre, unser Ergebnis hinsichtlich des allgemeinen Zwecks der Religion zu ändern. Vielmehr erscheint die Zauberei gegenüber dem Gebet nur als ein weniger vollkommenes Mittel für diesen Zweck. Denn in Notlagen wird das positive Gottvertrauen des Bittgebets mehr für die Durchführung menschlicher Pläne leisten, als die bloße Aufhebung des Mißtrauens dnrch die Zauberei, und nach glücklichen Erfolgen gewährt das Dankgebet eine Sicherung gegen thörichten Dünkel, welche man im Zauberkult vergeblich sucht.

13. Eine andere Art religiöser Vorgänge sind diejenigen, in welchen sich das religiöse Thun gebunden zeigt an Handlungen, die selbst anderen Zwecken dienen[1]). So gehören Musik und Tanz in das Gebiet der Kunst, — das Wahrsagen aus dem Fluge der Vögel, den Eingeweiden der Opfertiere und andern Zeichen, dient dem Interesse an der Vorherbestimmung der Zukunft, wie wenig auch ein solches Verfahren den Regeln der modernen Wissenschaft genügen möge, — das sittliche Handeln sucht den Forderungen gerecht zu werden, welche das Wohl der Gesellschaft dem Einzelnen auferlegt, — aber die Religionsgeschichte lehrt uns, daß alle diese Lebensäußerungen des Menschen auch als religiöse Leistungen gegolten haben oder noch gelten. Doch finden wir uns auch durch diesen Thatbestand nicht genötigt, den bereits gefundenen religiösen Motiven noch weitere hinzuzufügen. Denn religiösen Charakter glauben wir diesen und andern Handlungen nur insoweit beilegen zu müssen, als sie Vertrauen und Demut gegen die außermenschliche Macht entweder darstellen sollen oder zur Grundlage haben.

14. Doch wird man uns vielleicht entgegenhalten, daß nicht ausschließlich Handlungen die Religion ausmachen: neben dem Kultus stehe einerseits das Dogma als Inbegriff religiöser Vorstellungen, andererseits der religiöse Gemütszustand als sol-

[1]) Vgl. Wundt, Ethik, 1886 p. 39 f. 43.

cher, die Gottinnigkeit, Gottseligkeit. Zugegeben; aber wie sollen wir die Motive für die Bildung religiöser Vorstellungen, für die Pflege religiöser Zustände entdecken, außer durch Vermittelung religiöser Handlungen? Gottinnigkeit dürfen wir nur da annehmen, wo der ganze Lebenswandel eines Menschen demütiges Vertrauen gegen die ihn umschließende Allmacht bezeugt. Andererseits sind es eben die religiösen Handlungen, welche den Zusammenhang bilden, in dem die religiösen Vorstellungen auftreten. Abstrahieren wir von diesem Zusammenhang, so behalten wir nur den Inhalt der Vorstellung, das Vorgestellte selbst, zurück. Aus diesem Inhalt für sich allein ergiebt sich aber niemals das Motiv, um dessentwillen er gedacht wird, um dessentwillen er gerade so und nicht anders gedacht wird. Im Vorangehenden genügte es nicht zu wissen, daß Gott, falls er als eine Person gedacht wird, auch als bestimmbar durch Bitte und Dank gedacht wird. Das Motiv für diese Personificierung sowohl als auch das Motiv für die Vorstellung von der Bestimmbarkeit Gottes konnten wir nur dadurch erfassen, daß wir den Zusammenhang von Handlungen beachteten, in dem diese Vorstellungen sich fanden (§ 6—9).

15. Diese Erwägung leitet uns zu einem zweiten Einwand gegen unsere Ergebnisse über den Zweck der Religion, den wir noch kurz berühren müssen. Wir haben Gott bestimmt als außermenschliche Macht (§ 6). Demgegenüber wird man uns vielleicht bemerken, daß in alter und neuer Zeit auch Menschen göttliche Ehren erwiesen worden sind[1]). Dennoch glauben wir unsere Fassung des Gottesbegriffs aufrecht erhalten zu müssen. Denn obwohl Gebete, Opfer und Gelübde nicht nur an die Götter der Natur, sondern auch an Ahnen, Heroen, Religionsstifter und Heilige gerichtet werden, so sind doch die Umstände, welche diese Akte begleiten müssen, um uns der religiösen Beschaffenheit ihrer Motive zu versichern, stets die gleichen. Sie bilden entweder eine Lage der Not, da alle menschliche Hilfe versagt, oder eine Lage des Glücks, in welche man ohne menschliches Zuthun versetzt ist

[1]) Vgl. Bender, Kampf um die Seligkeit, Bonn 1888, p. 30.

(vgl. §§ 4 f.). Demnach welcher Art auch das Objekt der religiösen Verehrung an sich selbst sein möge, vom religiösen Subjekt wird es jedenfalls gedacht als ein Wirkendes jenseit der Grenzen menschlicher Leistungsfähigkeit. Solange sich Bitte oder Dank eines Menschen an einen anderen auf Leistungen beziehen, welche der Bittende oder Dankende aus dem menschlichen Vermögen seines Wohlthäters herleitet, so lange findet noch kein Beten statt; dies beginnt erst da, wo jene Thaten in den Augen des Hilfsbedürftigen das Maß des Gewöhnlichen so weit überragen, daß sie ihm nur durch besondere außermenschliche Unterstützung möglich scheinen. Nur in solchen Fällen kommt es zu einer Vergötterung des Menschen, dessen segensreiches Wirken Gegenstand von Bitten und Dankesbezeigungen ist[1]).

16. Wir finden also unsere Bestimmungen über den Zweck der Religion, welche wir aus der Analyse des Gebets gewonnen haben, gültig auch für die übrigen religiösen Vorgänge, welche heut bekannt sind, und haben nunmehr zu prüfen, wie weit diesem Zweck eine von allen historischen Bedingungen unabhängige Bedeutung zukommt. Zuweilen begegnet man der Meinung, als müsse das religiöse Verlangen durch die Erweiterung menschlichen Wissens und Wirkens mehr und mehr abgeschwächt werden. Auch Bender gesteht dieser Auffassung eine gewisse Berechtigung zu, wenn er sagt[2]): Mit dem Fortschreiten der „Kultur muß das religiöse Bedürfnis zunächst (?) eingeengt werden. — — — — Jeder Erfolg

[1]) Die Erkenntnis dieser Bedingungen des Betens vermissen wir bei August Comte, welcher kein Bedenken trägt, Menschen als Vertreter der Menschheit für würdige Gegenstände der Anbetung zu erklären (vgl. Comte, catéchisme positiviste, 1. partie). Doch erhält auch im positivistischen Kultus die „Menschheit" als großes Wesen (grand-être) eine so erhabene Stellung über allen einzelnen Menschen, daß sie ihren Verehrern während des Vollzuges der heiligen Handlungen geradezu als außermenschliche Macht erscheinen muß (vgl. Goblet d'Alviella, l'évolution religieuse contemporaine, 1884, p. 164 ff.; Guyau, l'irréligion de l'avenir. Paris 1887, p. 314).

[2]) Bender, das Wesen der Religion, Bonn, 1886, p. 163

in der Erkenntnis der Welt, in der Beherrschung der Natur, in der sittlichen Ordnung der Gesellschaft und des eigenen Lebens thut dem religiösen Bedürfnis Abbruch"[1]). Aber diese Ansicht widerspricht durchaus den Ergebnissen unserer Untersuchung des Bitt- und Dankgebets (vgl. § 7 f.). Denn dort haben wir gefunden, daß die Größe des religiösen Bedürfnisses nicht von dem absoluten Umfange der menschlichen Macht abhängt, sondern lediglich von dem Verhältnis, in welchem die Macht des Menschen zu seinen Bestrebungen und Erfolgen steht: Wie groß oder wie klein wir seine Macht auch dachten, — Anlaß zu religiösem Thun konnten wir nur da entdecken, wo sein Wünschen und Gelingen über sein Können hinausreichte. Demnach ließe sich aus der Erweiterung des menschlichen Vermögens eine Einschränkung des religiösen Interesses nur unter der Bedingung rechtfertigen, daß jene Vermehrung unserer Macht auch eine Verminderung unserer Wünsche bedeutete, und eine Verminderung des Anteils, welcher der außermenschlichen Macht an unseren Erfolgen gebührt. Aber weder das eine noch das andere trifft zu. Denn an der Bereicherung unseres gesamten Lebensinhalts durch die Kultur nehmen auch unsere Wünsche teil; andererseits müßte das höchste Wissen und die höchste Macht des Menschen ein Ende nehmen in dem Augenblicke, da die Erfahrung aufhören würde, ihm jene Regelmäßigkeit des Geschehens zu bieten, auf welcher all sein Können beruht. Freilich, daß jede Veränderung ihre Ursache habe, ist eine Voraussetzung, die wir selbst der denkenden Betrachtung von Natur und Geist zu Grunde legen. Daß aber diese Erwartung sich bestätigt, ist nicht unsere Leistung. Der Wirklichkeit sind wir zu Dank verpflichtet, daß sie mit unwandelbarer Treue diese

[1]) Auch Hegel ist nicht frei von diesem religionsfeindlichen Intellektualismus, sofern er die Religion nur als Vorstufe der Philosophie anerkennt, als Erkenntnis des Absoluten durch die Vorstellung, welche der adäquaten Erkenntnis durch den Begriff weichen müsse. Phänomenologie des Geistes, WW. her. v Marheineke, Berlin, 1832, II, p. 512, 599.

Grundbedingung unserer Existenz erfüllt[1]). Auf Grund dieser Einsicht dürfen wir behaupten, daß der Zweck der Religion, welchen wir oben aus den historisch gegebenen religiösen Erscheinungen abgeleitet haben, eine unvergängliche Bedeutung besitze. Denn welche Höhe der Vollendung der Mensch in Zukunft auch erreichen möge, als geistigleibliches Wesen bleibt er in allem Wollen und Vollbringen immerdar gebunden an außermenschliche Bedingungen seiner Ziele und Erfolge, und es muß deshalb stets eines seiner Hauptinteressen sein, zu dem Inbegriff dieser Bedingungen in ein Verhältnis zu treten, welches dem gedeihlichen Fortgange seiner Arbeit günstig ist.

17. Von hier aus wird es uns nun möglich sein, die wesentlichen Eigenschaften der Religion von den unwesentlichen zu sondern. Denn wesentlich, d. h. gemeinsam aller Religion, kann nur dasjenige sein, was dauernd notwendig bleibt für ihren Zweck, nicht aber das, was nur vorübergehende Geltung hat. Demnach dürfen wir von allen den Mitteln, welche wir in den historisch gegebenen religiösen Erscheinungen angewandt finden, nur diejenigen dem Wesen der Religion zurechnen, welche sich aus der allgemeinen Natur des Menschen als notwendig für den Zweck der Religion ergeben, nicht aber diejenigen, welche überdies noch von irgend welchen zeitgeschichtlichen Faktoren abhängig sind. Denn nur die ersteren müssen auch für alle Zukunft dem religiösen Thun und Denken erhalten bleiben, während das, was der Zeitgeist hinzufügt, dem Wandel desselben unterworfen ist. Wenden wir diese Unterscheidung zunächst auf das Bittgebet an und auf die demselben verwandten Vorgänge des Bittopfers und Bittgelübdes, so folgt, daß von allen den Bestandteilen, welche wir in diesen Handlungen vorfanden (§§ 7, 11), nur *die Erzeugung beziehungsweise Kräftigung des Vertrauens zur außermenschlichen Macht als eine wesentliche Bestimmung der Religion* betrachtet werden darf. Denn nur diese ergab sich aus rein psychologischen

[1]) vgl. meine Abhandlung über „Wert und Ursprung der philos. Transcendenz", Berlin, W. Weber 1886, § 17 f.

Gründen als notwendig für die Befriedigung des Bedürfnisses, welchem die religiöse Bitte dient. Dagegen die Vorstellung jener außermenschlichen Macht als eines fühlenden Wesens, das bestimmbar sei durch menschliches Bitten, war notwendig nur unter der besonderen Voraussetzung einer Weltanschauung, welche das äußere Geschehen nach Analogie des menschlichen Handelns dachte (§§ 48, 50). Nach dem gleichen Verfahren behalten wir vom Dankgebet, Dankopfer und Dankgelübde als wesentlichen Bestandteil der Religion nichts weiteres zurück als die *demütige Anerkennung der Hilfe, welche uns von außermenschlicher Seite her zu teil wird.* Denn dieses Zugeständnis muß jeder Mensch vollziehen, um sich vor Eitelkeit und Anmaßung zu sichern (§§ 8, 11). Dagegen muß man wiederum eine besondere Weltanschauung voraussetzen, nämlich die anthropomorphistische, um die Vorstellung jener außermenschlichen Macht als eines fühlenden Wesens, das bestimmbar sei durch menschlichen Dank, als religiös *notwendig* zu begreifen (§§ 48, 50).

Hiernach besteht *das Wesen der Religion lediglich in der Pflege von Vertrauen und Demut des Menschen gegenüber der außermenschlichen Macht.* Wo diese Pflege nur unvollkommen stattfindet, wie in der Zauberei, da ist auch die Religion nur unvollkommen (vgl. § 12); andererseits ist jede Handlung, auch wenn sie an sich selbst einem anderen Zweckzusammenhange angehört, um so religiöser, je mehr sie uns in Vertrauen und Demut gegen die außermenschliche Macht bestärkt (vgl. § 13). Dagegen darf keine besondere Art, die religiösen Gefühle zu pflegen, als *wesentliche* Bedingung der Religion auftreten. Denn sowohl die Vorstellungen über die Natur der außermenschlichen Macht, als auch die Handlungen, durch welche wir in religiöse Beziehungen zu derselben treten, nehmen teil an dem Wechsel des Zeitbewußtseins.

18. Kraft ihrer wesentlichen Eigenschaften besitzt aber die Religion ein unveräußerliches Anrecht auf einen Ehrenplatz in der Rangordnung der Güter des Menschen: Sie ist das *höchste* unter den Gütern, welche allen Menschen zugänglich sind. Denn aus psycho-

logischen Gesetzen[1]) ergiebt sich, daß ein dauerndes Glück nur denjenigen zu teil wird, welchen es gelingt, die Befriedigung ihres Strebens beständig zu steigern. Ein errungener Erfolg erfüllt uns wohl eine Zeit lang mit Freude. Aber dieses Gefühl hält nicht stand. Zu seiner Erneuerung bedarf es neuer Ziele und neuer Erfolge. Lust gewährt uns überhaupt nicht irgend ein Maß der Befriedigung unseres Strebens, wie groß dieses Maß auch sein möge, sondern nur der Übergang von geringerer zu vollkommnerer Befriedigung unseres Strebens, was schon Spinoza[2]) richtig erkannt hat. Ein dauerndes Glück können wir also nur dadurch erreichen, daß wir uns dauernd in einem solchen Übergangszustande erhalten. Und diese Bedingung ist innerhalb der gegebenen Wirklichkeit nur zu erfüllen durch eine beständige und erfolgreiche Arbeit. Das höchste mögliche Gut eines Menschen liegt also in dem Besitze aller Bedingungen einer beständigen und erfolgreichen Arbeit, demnach das höchste wirkliche Gut jedes Menschen in dem Besitze desjenigen Teiles dieser Bedingungen, welche allen Menschen zugänglich sind. Diese aber sind enthalten in der Religion. Denn während Gelegenheit und Fähigkeit zu dauerndem und ersprießlichem Schaffen nicht dem Willen des einzelnen Menschen unterworfen sind, steht es doch einem jeden frei, durch Vertrauen und Demut in dasjenige Verhältnis zur außermenschlichen Macht zu treten, welches am meisten geeignet ist, sein Thun zu fördern.

19. Dies Ergebnis über den Wert der Religion wird durch die Geschichte bestätigt. Denn seit den ältesten Zeiten finden wir bei Natur- und Kulturvölkern die Religion beziehungsweise deren Keime in höchstem Ansehen. Bei den wilden Völkern erkennen wir dies an der besonderen Verehrung, welche den Zauberpriestern zu teil wird. Der Fetizero der Neger, der Medicinmann der Rothäute, der Schaman hochasiatischer Stämme gilt oft selbst als göttlich. Hier und dort finden sich auch schon Ansätze zu einer

[1]) vgl. Fechner, Elemente der Psychophysik, 2. Aufl. 1889. I, p. 236 f
[2]) Ethik, III, Lehrsatz 11, Erläuterung, zuerst erschienen 1677.

Hierarchie: Bei den Negern steht einem Großkönig auch ein Oberpriester zur Seite, der das ganze Religionswesen leiten und überwachen soll, und in Polynesien kommen schon mehrere festgeordnete Priesterschaften vor[1]). Wo aber die Religion eine höhere Ausbildung erlangte, wie bei den Indern, Chinesen, Aegyptern, Persern, Hebräern, Griechen, Römern und Germanen, da wurde auch der unvergleichliche Wert derselben stets ausdrücklich betont, sei es in Göttersagen und Opferliedern, durch Tempelbauten und Bildwerke, oder in philosophischer Betrachtung und theatralischer Darstellung. Zur vollen Herrschaft gelangte dann die Religion in der weltbewegenden Wirksamkeit eines Buddha, Christus und Mohammed. Und auch deren Anhänger haben als Blutzeugen und Glaubensstreiter bis in die neuste Zeit bewiesen, daß sie für die Erhaltung und Ausbreitung ihrer Religion den Preis des Lebens nicht zu kostbar finden.

[1]) vergl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, I. Bd. Freiburg i. B. 1887, § 21.

V. Der moderne Moralismus.

20. Gegenüber dem Sachverhalt, welchen wir im vorangehenden Abschnitt kennen gelernt haben, muß es wunder nehmen, daß seit etwa hundert Jahren eine Partei mehr und mehr Einfluß gewinnt, welche der Religion ihre hervorragende Bedeutung für das menschliche Leben nehmen möchte:

Helvétius sagt in seinem nachgelassenen Werke über die Erziehung des Menschen vom Jahre 1773: „Die Moral, gestützt auf wahre Grundlagen, ist die einzige Religion“[1]), und an einer andern Stelle:

„Welches ist die wahrhaft duldsame Religion? Diejenige, welche entweder kein Dogma hat, wie die heidnische, oder welche sich, wie die Religion der Philosophen, zurückführen läßt auf eine gesunde und erhabene Moral. Die letztere wird ohne Zweifel dereinst die Weltreligion sein[2]).

Aus den nachgelassenen Handschriften Bentham's veröffentlichte G. Grote im Jahre 1832 eine Untersuchung über den Einfluß der natürlichen Religion auf das zeitliche Glück der

---

[1]) vgl. Helvétius, de l'homme et de son éducation, section I, chapitre XIII; oeuvres, Paris, 1792, tome III, p. 83: „La morale, fondée sur des principes vrais, est la seule vraie religion.“

[2]) vgl. ebenda section I, ch. XIV, oeuvres, III, p. 87: „ Quelle est la religion vraiment tolérante? celle ou qui n'a, comme la paienne, aucun dogme, ou qui se réduit, comme celle des philosophes, à une morale saine et élevée, qui sans doute sera un jour la religion de l'univers.“

Menschheit, unter dem Namen Philip Beauchamp[1]). Darin begegnen wir der folgenden Gedankenreihe: So lange wir von Gott nicht mehr wissen, als daß er eine übermenschliche Kraft besitzt, und daß wir seine Handlungsweise nicht verstehen können, so lange muß das Bemühen, ihm zu gefallen, dem Glück der Menschen in diesem Leben sehr verderblich sein. Denn es ist das Wesen der Macht, Gehorsam zu erzwingen, und Gehorsam bedeutet Beraubung und Leiden für den Schwächeren. Da nun die Gottheit Macht haben soll über die ganze Menschheit, so muß die ganze Menschheit ihrer Überlegenheit einen gewissen Teil ihres Glückes opfern[2]).

Endlich sagt Ludwig Feuerbach 1841 in seinem Werke über das Wesen des Christentums: „Die Liebe ist es, welche das verborgene Wesen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form ausmacht. Die Liebe identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen und darum den Menschen mit dem Menschen, der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen vom Menschen[3]); — — — — — — — — — — — — In dem entwickelten Widerspruch von Glaube und Liebe haben wir den — — Nötigungsgrund, — — über das eigentümliche Wesen der Religion — uns zu erheben. — — — Der notwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offene Bekenntnis — —, daß das Bewußtsein Gottes nichts anderes ist als das Bewußtsein der Gattung. — — — Die moralischen Verhältnisse sind an und für sich selbst wahrhaft religiöse Verhältnisse“[4]).

21. Die drei genannten Denker stimmen überein in dem Bestreben, die Religion durch die Moral zu ersetzen, eine Geistesrichtung,

---

[1]) Analysis of the influence of the natural religion on the temporal happiness of mankind, by Ph. Beauchamp, new edition, London Truelove, 1875; vgl. hierzu: Guyau, morale anglaise, Paris 1885, p. 135 Anmerkung.

[2]) vgl. p. 35 der neuen Ausgabe von 1875.

[3]) vgl. Kap. 27, WW. Bd. VII, 4. Aufl. Leipzig, Otto Wigand 1883, p. 340.

[4]) ebenda, Kap. 28, p. 368 ff.

welche wir im Folgenden der Kürze halber als „Moralismus“ bezeichnen werden. Zwar halten Helvétius und Feuerbach an dem Namen „Religion“ fest, indem sie das sittliche Leben schlechthin als Religion bezeichnen. Aber dieser Sprachgebrauch ist willkürlich. Denn wir haben im Vorhergehenden gezeigt, daß das Wesen der Religion nur in der Pflege von Vertrauen und Demut gegen die außermenschliche Macht bestehe (§ 15). Daraus ergiebt sich, daß das sittliche Handeln als ein religiöses nur in so weit gelten darf, als es diese Gefühlsbeziehungen in uns zu kräftigen vermag (§§ 13, 17[2]). Wer also dem gegenüber behauptet, daß die Religion identisch sei mit der Moral, oder wenigstens in Zukunft identisch mit ihr sein werde, kann damit nichts anderes beabsichtigen als den Ersatz der Religion durch die Moral.

Das gleiche Vorhaben ergiebt sich bei Bentham aus den Gründen, welche er gegen die Religion ins Feld führt, und aus seiner Ansicht über das Wesen der Moral. Denn er verwirft die Religion wegen ihrer Gemeinschädlichkeit, und eben die gemeinschädlichen Handlungen gelten ihm als unsittlich[1]). Folglich verwirft auch Bentham die Religion aus sittlichen Gründen, d. h. zu Gunsten der Moral.

22. Damit wollen wir keineswegs behaupten, daß Helvétius, Bentham und Feuerbach während ihres ganzen Lebens ausschließlich der moralistischen Richtung gefolgt seien. Vielmehr zeigte sich Feuerbach in den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ zu Beginn seiner schriftstellerischen Wirksamkeit im Jahre 1830 als pantheistischer Mystiker[2]). Erst neun Jahre später ward er der Begründer der religionsfeindlichen ethischen Partei in Deutschland durch seine Werke über „Philosophie und Christentum“ und über das „Wesen des Christentums“ aus den Jahren 1839 und 41. Endlich kehrte er 1845 in seinen Vorlesungen über das Wesen der Religion zu einer

[1]) vgl. Jeremy Bentham, an introduction to the principles of morals and legislation, Ch. I.

[2]) vgl. Carl Schwarz, das Wesen der Religion, Halle 1847, 2. Teil p. 173.

angemessenen Würdigung derselben zurück[1]). Was Bentham angeht, so bewahrt er in seiner Einleitung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung, welche im Jahre 1780 gedruckt wurde, eine durchaus versöhnliche Haltung zur theologischen Moral[2]), und auch bei Helvétius finden sich Sätze, welche sein Verständnis für die Bedeutung der Religion bekunden. So sagt er in dem bereits oben angezogenen Werke über die Erziehung des Menschen[3]): „Soll die Religion freudig sein? Ihre Freudigkeit setzt ein edles Vertrauen in die Güte des höchsten Wesens voraus. Warum dieses als einen orientalischen Tyrannen denken, welcher leichte Vergehen durch ewige Qualen straft? Warum die Seelen unter dem Gewichte der Furcht erdrücken, warum ihre Widerstandskraft brechen, und aus Anbetern Jesu feige, kleinmütige Sklaven machen?“ Wir dürfen also die drei genannten Philosophen der religionsfeindlichen ethischen Partei nur soweit zurechnen, als sie sich selbst dazu bekennen. Der gleiche Vorbehalt gilt für alle diejenigen Namen, welche wir im Folgenden noch anführen werden, um ein Bild der ethischen Bewegung zu geben.

23. Sollte es nun Ernst werden mit dem moralistischen Bestreben, die Sittlichkeit an Stelle der Religion zu setzen, so durfte man als höchstes unverlierbares Gut jedes Menschen nicht mehr die Religion ansehen, wie bisher (vgl. § 18 f.), sondern zu diesem Range mußte nunmehr das Bewußtsein moralischer Tüchtigkeit erhoben werden. J. St. Mill[4]) zog diese Folgerung in seinem Auf-

[1]) vgl. Feuerbach, W. W. Leipzig, Otto Wigand, Bd. VIII, 1851, p. 25, 46.

[2]) vgl. Principles, Oxford, 1879, p. 21 f.

[3]) vgl. section I, ch. XIV, oeuvres, Paris 1792, tome III, p. 88: „Une religion est-elle gaie? sa gaieté suppose une noble confiance dans la bonté de l'Être suprême. Pourquoi en faire un tyran oriental, lui faire punir des fautes légères par des châtimens éternels? — — Pourquoi comprimer les ames sous le poids de la crainte, briser leurs ressorts, et faire d'un adorateur de Jésus un esclave vil et pusillanime?“

[4]) Vor Mill zog diese Folgerung schon Heinrich Zschokke im ersten Buche seines „Alamontade“, 1801, freilich nicht, um ihren Inhalt anzu-

satze über die Nützlichkeit der Religion, welchen er in der Zeit von 1850 bis 58 verfaßte[1]). Dort lesen wir [2]): „Eine, auf große und weise Anschauung des allgemeinen Besten gegründete Sittlichkeit — — — würde — keiner Hoffnung auf Lohn bedürfen; aber der Lohn, auf welchen Wert gelegt werden könnte, und an welchen zu denken ein Trost im Leiden und eine Stütze in Momenten der Schwäche wäre, würde nicht in einem problematischen künftigen Dasein, sondern schon hier auf Erden in der Zustimmung derjenigen bestehen, welche wir achten, und in idealem Sinne aller derer, die wir, seien sie lebend oder tot, bewundern oder verehren. — — Diese Gefühle, unter Ausschluß jeder anderen Bezeichnung, mit dem Ausdruck Sittlichkeit benennen, heißt zu wenig für sie in Anspruch nehmen. Sie sind eine wahre Religion." Denn „das Wesen der Religion ist die starke und ernste Richtung unserer Neigungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und Erhabenheit über alle selbstischen Wünsche."

Deutlicher noch spricht Stanton Coit in seinem Aufsatze über „das Endziel des sittlichen Handelns", vom Jahre 1886: „Daß ein Leben, welches im Gehorsam gegen die moralische Überzeugung geführt wird, von innerer Genugthuung begleitet sei,

erkennen, sondern um ihn von seinem religiösen Standpunkt aus nachdrücklichst zu bekämpfen.

[1]) herausgegeben von Helen Taylor, London 1874, in der Sammlung: Three essays on religion, deutsch von Lehmann, Berlin 1875.

[2]) vgl. ebenda, 3. Auflage, London 1885, p. 108 f. „A morality grounded on large and wise views of the good of the whole — would not depend — on any hope of reward; but the reward which might be looked for, and the thought of which would be a consolation in suffering, and a support in moments of weakness, would not be a problematical future existence, but the approbation, in this, of those whom we respect, and ideally of all those, dead or living, whom we admire or venerate. — — To call these sentiments by the name morality, exclusively of any other title, is claiming to little for them. They are a real religion." For „the essence of religion is the strong and earnest direction of the emotions and desires towards an ideal object, recognized as of the highest excellence, and as rightfully paramount over all selfish objects of desire."

wird von allen Menschen bestätigt, welche über ihr eigenes Verhalten nachgedacht haben. Aus diesem Gefühl haben alle Erbauungsschriften Form und Inhalt entnommen. Es ist der Pilgerstab der Bibeln der Welt. Es scheint die Grundthatsache religiöser Erfahrung zu sein. — — — Es bedeutet eine Art von Glück, welche ganz allein an das Bewußtsein recht zu thun geknüpft ist; es ist erreichbar in jedem Augenblick unseres wachen Lebens, und keine äußere Gewalt kann es uns rauben, außer indem sie uns das Leben selber raubt[1]).

Diesen Ausführungen folgt G. v. Gizycki in seiner Moralphilosophie vom Jahre 1888, indem er sagt[2]): „Der Mensch bedarf, wenn er vor Entmutigung, vor Verzweiflung bewahrt werden soll, eines Zieles, dessen Erreichung ganz allein von ihm selbst abhängt, — eines Zieles, das ihn unabhängig macht von allem Äußeren, das ihm einen festen Halt giebt in allen Lebenslagen, ihn allen Schicksalsschlägen gegenüber aufrechterhält. Ein solches Festes und Sicheres, Trost und Freudigkeit Gewährendes ist allein das Bewußtsein, sein Bestes zur Beförderung des allgemeinen Wohles gethan zu haben, — das Bewußtsein erfüllter Pflicht. „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.""

24. Dieser Angriff gegen die Religion von seiten der Moral zeigt wesentliche Unterschiede gegen alle früheren. Im Altertum waren es

[1]) vgl. St. Coit,, the final aim of moral action; Mind, ed. by Robertson, London 1886, p. 336: „— — to the inner sanction, which attends a life in devotion to moral conviction men have always testified, whenever they have reflected upon their own conduct. — Out of it all reflective literature has drawn both form and substance. It is the burden of the Bibles of the world. It seems to be the central fact of religious experience. — — — It is a form of happiness which is bound up in the very consciousness of doing right; it is attainable every moment of our conscious lives, and no external power can rob us of it, except by robbing us of consciousness itself."

[2]) vgl. III, 3, Leipzig, Friedrich, p. 114.

die Sophisten und Epikur, welche die Religion verdächtigten. Jene stützten sich auf erkenntnistheoretische Erwägungen über die Grenzen unseres Wissens[1]), dieser wies hin auf die Beunruhigung des menschlichen Gemüts, welche aus der Furcht vor den Göttern entspringe[2]). Aber diese Bedenken sind verhältnismäßig leicht zurückzuweisen. Denn einer Erkenntnis der Gottheit bedarf die Religion nur insoweit, als sie die Erfahrung von der Begrenztheit menschlichen Könnens voraussetzt. Und diese Erfahrung ist einem jeden zugänglich. Andererseits ist es gerade Aufgabe der Religion, die Angst vor den Göttern in ein mutiges Vertrauen und eine demütige Ehrfurcht zu verklären. Auch war es nicht die Moral, durch welche die Sophisten und Epikur die Religion ersetzen wollten. Denn jene übertrugen ihre Zweifel an Erkenntnis und Religion später auch auf Recht, Staat und Sitte[3]), und Epikur setzte an die Stelle des Volksglaubens die Vorstellung von Göttern, in denen er sein Ideal von Glückseligkeit verwirklicht dachte[4]). Freilich erklärten im Gegensatze zu solchen Anschauungen die Cyniker und Stoiker die Tugend für das einzige Gut. Aber dem cynischen Weisen galt die Tugend zugleich als das einzige Mittel der Gottheit zu gefallen[5]): und die stoische Moral ruhte auf dem Pantheismus Heraklits[6]).

Endlich könnte man noch versuchen, außerhalb des abendländischen Kulturzusammenhanges ein Urbild für den Moralismus unserer Tage aufzuzeigen. C. P. Tiele sagt in seiner Religionsgeschichte[7]): „Thatsächlich verwarf der Buddhismus die Autorität des Veda, die ganze brâhmanische Dogmatik, Kultus, Buße und Hierarchie, und stellte nur eine höhere Sittenlehre an die Stelle

[1]) vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I, 4. Aufl. Leipzig 1876. p. 1011.
[2]) vgl. ebenda, III, 1, 3. Aufl., Leipzig 1880, p. 425 Anm., 429 f.
[3]) vgl. ebenda, I, p. 1004.
[4]) vgl, ebenda, III, 1, p. 432.
[5]) ebd., II, 1 3. Aufl. Leipzig 1875, p. 267, 282.
[6]) ebd. III, 1, p. 309 f., p. 355 f.
[7]) vgl. daselbst, § 84.

von dem Allen. Es war eine rein ethische Revolution; er würde aber auch an dieser Einseitigkeit sicher zu Grunde gegangen sein, hätte er nicht Vieles von demjenigen, was er zuerst bekämpfte, in anderer Form wieder aufgenommen.“ Diese Darstellung ist geeignet, die Meinung hervorzurufen, als sei Buddha ein Vorläufer der modernen ethischen Bewegung, welche den Gegenstand unserer Betrachtung bildet. Dem aber müssen wir entschieden widersprechen. Denn die Religion Buddha's liegt eingeschlossen in seiner Lehre von der sittlichen Weltordnung: Demütig empfängt er aus der Hand der Vorsehung die Art seiner gegenwärtigen Leiblichkeit entsprechend den Werken seines früheren Lebens, und in allem Leiden tröstet ihn die Zuversicht, daß eben jene Vorsehung den aufrichtig Entsagenden durch das Nirvana erlösen werde[1]).

25. Daß man Moral predigt wider die Religion, daß man die Religion verwirft zu Gunsten der Moral, erscheint demnach als ein ganz neuer Angriff gegen die Religion, zugleich bedrohlicher als alle früheren. Denn obwohl es vielleicht zu allen Zeiten Sophisten und Epikureer gegeben hat, so war es bisher doch weder dem Skeptezismus noch der Philosophie des behaglichen Lebens vergönnt, die Entwickelung der Gesellschaft dauernd zu leiten. Gegenüber diesen Anwandlungen geistiger und sittlicher Ohnmacht hat die Religion noch stets das Feld behauptet. Aber wird sie auch standhalten wider die Moral, jene gewaltige Herrscherin, welche ihren Willen durch die Stimme des Gewissens offenbart und den Widerspänstigen der Geißel der Erinnyen preisgiebt? Der bisherige Verlauf dieses Kampfes ist durchaus nicht geeignet, die Freunde der Religion über seinen Ausgang zu beruhigen. Denn auf seiten der Moralisten stehen nicht nur einzelne Denker wie Friedrich Vischer[2]),

[1]) Oldenberg, Buddha, Berlin, 1890. p. 248 ff., 253, 285 ff.

[2]) vgl. Vischer's Aufsatz über „Gervinus und die Deutschkatholiken“ in Schweglers Jahrbuch der Gegenwart, 1845, p. 1086 ff.; ferner „Auch Einer,“ 3. Aufl., Stuttgart 1884, Bd. II, p. 366 ff., 398 ff.

Lichtenberg[1]), F. A. Lange[2]), Dulk[3]), Nordau[4]), F. M. Béraud[5]), Morison[6]), G. Cesca[7]), nicht nur angesehene Gelehrte wie Häckel[8]) und Moleschott[9]), und Politiker wie A. Ruge[10]) Eugen Richter[11]), Liebknecht[12]), Gambetta[13]), Paul Bert[14]) und J. Morley[15]), sondern bereits festgegliederte Verbände, welche zu dem besonderen Zwecke gegründet wurden, an die Stelle des religiösen ein ethisches Gemeindeleben zu setzen.

26. Dieser Umstand verdient besondere Beachtung deshalb, weil er beweist, daß das moralistische Prinzip nicht nur in den Köpfen einiger Gebildeter spukt, unfähig, der angestammten Macht der Religion ernstlich zu schaden, sondern daß es schon tief eingedrungen ist in die Massen des Volkes. Da es nun nach den vorangegangenen Betrachtungen unsere Absicht sein muß, das Recht der Religion gegen diesen Ansturm zu verteidigen (§ 18 f.), so wollen wir uns zunächst genauer über die Stärke

[1]) Lichtenberg, vermischte Schriften, Göttingen 1867, Bd. I, p. 94 f.

[2]) Lange, Gesch. des Materialismus, 3. Aufl., 1877, II, p. VI, 505, 510, 546, 548 f.

[3]) A. Dulk, Irrgang des Lebens Jesu, 1884 f., Gedichte 1887.

[4]) Nordau, Die conventionellen Lügen, 12. Aufl., 1886, p. 35, 50 f., 56.

[5]) Béraud, Etude sur l'idée de Dieu, Paris 1875.

[6]) Morison, An essay towards the religion of future, 4. ed., London 1889, deutsch von Lauenstein, Leipzig 1890, p. 41, 259 f.

[7]) G. Cesca, La religione della filosofia scientifica, Padua 1889.

[8]) vgl. Congrès international de libres penseurs, tenu à Bruxelles en 1880, compte-rendu officiel, Bruxelles, Brismée 1881, p. 16.

[9]) vgl. ebenda, p. 20.

[10]) A. Ruge, Reden über Religion, Berlin, Stuhr, 1869, p. 93 f., 100 f.

[11]) Congr. intern. de libr. pens. p. 17.

[12]) vgl. ebenda.

[13]) vgl. Paul Bert, l'instruction religieuse dans l'école, 2. ed., Paris, Picard-Bernheim, 1881, p. 10.

[14]) vgl. ebenda p. 21. P. Bert war 1881—1882 franz. Unterrichtsminister, er starb als Ministerresident von Tongking und Anam.

[15]) J. Morley, on compromise, vgl. die deutsche Bearbeitung: „Überzeugungstreue" von L. Haller, Hannover, Rümpler 1879, p. 104 f. J. Morley war seit 1867 Redakteur der Fortnightly Review, dann des Macmillan's Magazine, 1883 radikales Mitglied des Parlaments, 1886 Generalsekretair für Irland.

ihrer Feinde unterrichten, indem wir die moralistischen Verbände, ihre Entstehung und ihre Entwickelung bei den verschiedenen Völkern ins Auge fassen.

In Deutschland erwuchs um die Mitte dieses Jahrhunderts aus dem Zwiespalt zwischen Kirchentum und moderner Weltauffassung die deutsch- oder christkatholische und die freiprotestantische Bewegung, welche zunächst nur auf eine zeitgemäße Änderung des Bekenntnisses und der Verfassung der Religionsgesellschaften gerichtet waren. In dieser Absicht vereinbarte das erste Konzil der deutschkatholischen Kirche, welches zu Ostern 1845 in Leipzig tagte, unter anderen folgende Grundsätze[1]):

„(3) Wir verwerfen den Primat des Papstes, sagen uns von der Hierarchie los 2c."

„(9) Wir gestatten völlige Gewissensfreiheit, freie Forschung und Auslegung der heiligen Schrift 2c."

„(28) Die Gemeinde gebraucht ihr altes Recht, sich ihren Geistlichen und ihren Vorstand frei zu wählen."

Doch suchte man den religiösen Kern des Christentums zu retten, indem man als allgemeinen Inhalt der neuen Glaubenslehre folgendes Symbol aufstellte:

„(2) Ich glaube an Gott den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben. Amen."

Im gleichen Sinne gaben im November 1847 112 Magdeburger Bürger folgende Erklärung ab[2]):

[1]) vgl. Robert Blum und Franz Wigard, die erste allgemeine Kirchenversammlung der deutschkatholischen Kirche, abgehalten zu Leipzig 1845, Leipzig, Friese 1845, p. 158 ff.

[2]) vgl. Ferdinand Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, Leipzig, Wigand, 1852 ff., Bd. II, p. 238.

„1. Wir können uns mit den Maßregeln des gegenwärtigen Kirchenregiments nicht mehr einverstanden erklären und scheiden darum aus der Staatskirche unseres Landes aus . . . ."

„2. Wir bleiben, was wir sind und waren, evangelische Christen . . . ."

„3. Wir erkennen, wie bisher, die Bibel für die Urkunde des Christentums."

„4. Unser Bekenntnis lautet: Ich glaube an Gott und sein ewiges Reich, wie es Jesus Christus in die Welt eingeführt hat . . . . Unsere Gottesverehrung bleibt bei Freiheit und Mannigfaltigkeit der Form die bisherige . . . . . ."

Aber gleich im Beginn dieser Bewegung traten auch entschiedene Anhänger der ethischen Partei in den Kampf gegen die alte Kirche ein. So entwarf im Juli 1847 Dr. Kleinpaul zu Hamburg folgendes Programm zur Gründung einer freien Gemeinde: „Die freie Gemeinde ist ein Verein geistig befreiter Menschen — — — —, welche sich zusammenschließen, um das rein Menschliche und Natürliche im Gegensatze gegen das Christentum — — — in das Volksbewußtsein einzuführen — — —". Daß unter diesem „rein Menschlichen und Natürlichen" nichts anderes verstanden wurde, als das Sittliche, ergiebt sich aus der Schrift Kleinpauls: „Die Hebung des Gemeinsinns durch den Unterricht, ein Wort an alle, die den Fortschritt der Moralität wünschen", Leipzig 1843. In diesem Büchlein empfahl er eine moralisch-politische Volksbildung im Gegensatze zu dem herrschenden kirchlich-religiösen Erziehungssystem, ein Vorschlag, welchen er im folgenden Jahre durch Herausgabe eines „Katechismus des Rechts und der Moral" zu unterstützen suchte[1]).

Auf dem gleichen Standpunkt befand sich die freie Gemeinde zu Marburg, begründet im Februar 1847, hauptsächlich auf Anregung des Universitätsprofessors Bayrhoffer[2]):

„Unsere Religion, d. h. die uns beseelende Idee", lautete

[1]) vgl. ebenda, II p. 234 f.

[2]) vgl. ebenda, II, p. 231, III, p. 5.

§ 2 des Statuts, „besteht darin, auf der Grundlage der einheitlichen Weltanschauung durch des Geistes Kraft ein freies und einiges Menschenthum zu begründen, in welchem getragen alle Einzelnen ihr Wesen zu möglichster Vollkommenheit entwickeln können."

27. Betrachten wir nun die fernere Entwickelung dieser antikirchlichen Bewegung, so bemerken wir in derselben ein Erstarken der ethischen Richtung auf Kosten der religiösen. Freilich stieg zunächst die Anzahl der Deutschkatholiken, welche den religiösen Standpunkt des Leipziger Konzils annahmen, bedeutend schneller als die Anzahl der übrigen Mitglieder freier Gemeinden. Denn auf dem zweiten deutschkatholischen Konzil zu Pfingsten 1847 in Berlin waren von ca. 200 deutschkatholischen Gemeinden 150 vertreten, während sich bis zu dieser Zeit nur 7 freiprotestantische Gemeinden gebildet hatten[1]). Aber das Bekenntnis des ersten Konzils war auf dem zweiten bereits erschüttert. Davon zeugt der von diesem gefaßte Beschluß, daß künftig auch solche Gemeinden auf deutschkatholischen Konzilien vertreten sein dürften, welche nur die Grundsätze und die Verfassung des Leipziger Konzils, nicht aber das Bekenntnis angenommen hätten[2]). Ein weiterer Schritt in der gleichen Richtung war die Vereinigung der Deutschkatholiken und freien Protestanten zu dem „Bunde freireligiöser Gemeinden", welcher, nach einem mißlungenen Versuche im Jahre 1850[3]), neun Jahre später durch eine zu Gotha abgehaltene Versammlung errichtet wurde[4]).

28. Seitdem werden von dem jeweiligen Bundesvorstande dem Bedürfnis entsprechend Berichte über alle wichtigen Angelegenheiten des Bundes herausgegeben, welche das fortdauernde Einwirken der ethischen Strömung bekunden. Am deutlichsten sprechen dafür

[1]) vgl. Kampe, II, 243 ff.

[2]) vgl. Kampe, II, p. 245; ferner die Thesen des Dr. Behnsch vom 1. November 1846, These 3 und 4, Kampe III, p. 14.

[3]) vgl. Kampe, IV, p. 41, 153.

[4]) vgl. Kampe IV, p. 155, Anm.

die immer von neuem unternommenen Versuche, über die Ziele des Bundes eine Erklärung abzufassen, welche von jeder einzelnen Gemeinde anerkannt werde. Denn diese Erklärungen zeigen fast sämtlich ein moralistisches Gepräge. So veröffentlichte der Bundesvorstand im Jahre 1868 auf Grund eines Beschlusses der vierten Bundesversammlung eine Kundgebung, in welcher es heißt[1]): „Die freien Gemeinden fanden, daß Religion nichts anderes ist, als das Gewissensleben im Menschen selbst — — — —". Dieser Bericht war unterzeichnet von den Mitgliedern des Bundesvorstandes: Albrecht (Ulm), Baltzer (Nordhausen), Bulla (Lauban), Hirsekorn (Berlin), Uhlich (Magdeburg). Auf der norddeutschen Synode zu Nordhausen im September 1872 schlug Baltzer im Einklange mit dem Vorstande der Gemeinde Nordhausen folgende Fassung vor[2]): Die Gemeinden verstehen unter Religion soviel als „Treu und Glauben", d. h. das redliche Gewissensleben eines Jeden, kraft dessen er sich geistig und leiblich zu vervollkommnen und zu bewähren bestrebt bleibt". Der achten Bundesversammlung zu Breslau im Jahre 1879 stellte die freie religiöse Gemeinde in Berlin auf Anregung ihres derzeitigen Sprechers Schäfer eine Anzahl von Thesen zur Beratung, deren erste lautete[3]): „Religion ist uns wesentlich Sittlichkeit, gemäß den Grundsätzen der fortschreitenden Vernunft und Wissenschaft"[4]).

Freilich leisteten vor allen anderen die ostdeutschen Gemeinden erfolgreichen Widerstand gegen das Bestreben, derartige Bekenntnisse im Namen des Bundes zu veröffentlichen. Aber sie thaten dies nicht nur aus Unzufriedenheit mit dem Inhalte derselben,

[1]) vgl. Bundesblätter, Heft 20, p. 11, 14, Heft 21, p. 1.
[2]) vgl. Bbl., Heft 37, p. 1.
[3]) vgl. Bbl. Heft 59, p. 18.
[4]) vgl. hierzu ferner Heft 11, p. 8, Heft 15, p. 5, Heft 58, p. 7, Heft 82, p. 12. Schäfer hat neuerdings die religionsfeindliche Tendenz seines Moralismus eingesehen. Er begründete im Jahre 1887 die humanistische Gemeinde in Berlin, die sich in ihren Grundsätzen offen gegen den „Religionismus" ausspricht. vgl. Grundsätze der humanist. Gem. Berlin, § 1, Berlin, Paul Luck, Alt-Moabit 111.

sondern zumeist, weil sie fürchteten, einerseits offenbarungsgläubige Gegner des Kirchentums, wie die Irvingianer und Baptisten, vom Bunde auszuschließen[1]), andererseits sich selbst dem Zwange eines neuen Dogmas zu unterwerfen, welches die Fortbildung ihrer religiösen Vorstellungen dereinst hindern könnte[2]). Abgesehen davon hielten sich auch die Ostdeutschen in früherer Zeit nicht ganz frei von moralistischen Anwandlungen[3]), obwohl im allgemeinen der überlegene Geist des Predigers der freien Gemeinde in Königsberg, des tiefreligiösen Julius Rupp, stets maßgebend für sie geblieben ist[4]).

29. Bisweilen freilich schien eine Ahnung von dem wahren Wesen der Religion alle diese Mißverständnisse lösen zu wollen. So erklärte Baltzer im Jahre 1872 auf der Synode zu Nordhausen, daß das Verhältnis des Menschen zum Absoluten das allerwesentlichste sei, wenn es darauf ankäme, den Begriff der Religion zu erschöpfen[5]). Und der achten Bundesversammlung zu Breslau im Jahre 1879 hatte Reichenbach folgenden Antrag eingereicht: „— — — Das Wesen der Religion besteht in einer bewußten und anerkannten und im Leben mindestens versuchsweise zur Geltung gebrachten Beziehung des Menschen auf ein Ewiges und Unbedingtes"[6]). Aber wenn wir fragen würden, welcher Art denn diese religiöse Beziehung des Menschen zum Absoluten, zum Ewigen und Unbedingten sei, so würde Baltzer antworten[7]): „Sie ist die treue Hingabe an das gewußte Ideale", und Reichenbach: „Sie ist die getreue Erfüllung unserer wesentlichen Lebensbestimmung, wie wir

[1]) vgl. Bbl. H. 11, p. 6, 15; H. 14, p. 17; H. 22, H. 27.
[2]) vgl. Bbl. H. 34, p. 3; H. 40, p. 18; H. 50, p. 3; H. 59, p. 11, H. 60, p. 31.
[3]) vgl. Bbl. H. 16, p. 10; H. 36, H. 56.
[4]) vgl. Rupp's Christliche Predigten, Königsberg, Theile, 1843, ferner Rupp's litterarischer Nachlaß I, herausgeg. von Schultzky, Königsberg i. Pr., Hübner und Matz, 1890.
[5]) vgl. Bbl. H. 37, p. 9.
[6]) vgl. Bbl. H. 59, p. 20.
[7]) vgl. Bbl. H. 37, p. 9.

dieselbe aus der Entwickelungsgeschichte der Menschheit herausfinden“[1]). Das gleiche Schwanken und das gleiche Hinüberneigen zum Moralismus zeigen auch die Schriften dieser beiden Männer[2]). Mit ungleich größerer Kraft verteidigte Rupp das Recht der Religior In einem kleinen Aufsatz über „Moral und Religion“ schrieb er im Jahre 1873: „Wie Ausathmen und Einathmen verhält sich das Leben der Moral und Religion; nur indem der Mensch selbst etwas ist und sein eigen ist —, nur indem er sich selbst bestimmend handelt und zugleich auf der anderen Seite sich als Glied des Ganzen, von den ewigen Kräften des Alls getragen, von seinen unwandelbaren Gesetzen gehalten, in Gott, weiß, nur so ist der Mensch auf dem Wege der Vollkommenheit“[3]). Ein tief eindringendes Verständnis für die selbständige Bedeutung der Religion hat neuerdings vor allen anderen der Prediger C. Schmidt in Königsberg bewiesen, als er auf der elften Bundesversammlung zu Braunschweig im Jahre 1885 folgende Thesen aufstellte[4]):

„1. Alle Religion beruht auf dem Gefühle der eigenen Unzulänglichkeit und Hilfsbedürftigkeit“.

„2. Diejenige Macht, von welcher der Mensch in der angedeuteten Beziehung Hilfe — — erwartet, nennt er Gott“.

„3. Religion ist das Mittel, durch welches der Mensch der in der Gottheit vorhandenen Hilfe teilhaftig zu werden sucht“.

„4. — — — — obschon die Religion der Ausbreitung auf Andere nicht widerstrebt, so hat sie an sich doch nicht die Tendenz, nach Außen zu wirken.“

„6. Dagegen ist Sittlichkeit ohne Beziehung auf Andere nicht denkbar.“

„8. Demnach verriete es ein gänzliches Verkennen des Wesens

[1]) vgl. Bbl. H. 59, p. 20.

[2]) vgl. Baltzer's Alte und neue Weltanschauung 1850—59; Gott, Welt und Mensch, 1869, fünf Bücher vom wahren Menschentum, 1880; und Reichenbach's „Die einheitliche Weltanschauung und das menschliche Gesellschaftsleben“, 1881.

[3]) vgl. Religiöse Reform, Königsberg, 1873, p. 8.

[4]) vgl. Bbl. H. 81, Nachtrag.

und des Zweckes der Religion, wenn man behaupten wollte, Religion sei wesentlich Sittlichkeit.“

Zu einer derartigen gerechten Würdigung der Religion als einer selbständigen Lebensmacht neigt gegenwärtig auch ein großer Teil der periodischen Litteratur der freien Gemeinden: Die Reformblätter von Th. Prengel in Königsberg, die Blätter zur Förderung des sittlich religiösen Lebens „Denk nach“ von Schultzky in Insterburg, ferner die Morgenröte von Karl Voigt in Offenbach a/M. und „Es werde Licht!“ von Carl Scholl in Nürnberg[1]).

Dagegen bevorzugt das Zentralorgan der freien Gemeinden Deutschlands, das „Neue freireligiöse Sonntagsblatt“ von Dr. Völkel in Magdeburg-Sudenburg, dem unermüdlichen Wanderprediger, im allgemeinen die moralistische Denkweise; ebenso die „Freireligiösen Herzensfragen“, von Bursche in Magdeburg, und die Zeitschrift für volle Menschlichkeit „der Bruder“, von Joh. Guttzeit in Eichfeld bei Rudolstadt. Die moralistische Richtung vertritt auch der Jugendlehrer der Berliner freireligiösen Gemeinde, Dr. Bruno Wille, in seinem Vortrage „Das Leben ohne Gott“ (Berlin, Rubenow, 1890), ebenso E. Vogtherr in Berlin, in seinem Vortrage „christlicher und vorchristlicher Geisterglaube“ (Berlin Rubenow, 1890). Doch finden sich bei Bruno Wille auch religionsfreundliche Wendungen[2]).

Von den freien Gemeinden Oesterreichs gehörten vormals Wien und Graz zum Bunde der deutschen freien Gemeinden[3]). Doch seit 1874

[1]) Dasselbe gilt von Chr. Elßner's „Materialien zum Religionsunterricht in d. fr. prot. Gemeinden, Alzey, Ackermann, 1882, p. 90 f., von G. Schneider, „Was erstreben die freireligiösen Gemeinden, Mannheim 1889, Haas u. Co., und W. Hieronymi „Grundgedanken und Unterscheidungslehren der freireligiösen Gemeinden“, 10. Aufl. 1884, Verlag der Morgenröte in Offenbach a/M., ferner von Joh. Bohl's Lebensregeln, Selbstverlag, Magdeburg, Marstallecke und von G. Tschirn's, Sprechers der Breslauer Gemeinde, Aufsätzen über den Religionsbegriff, Neues freirelig. Sonntagsbl. 1889, p. 385, 1890, p. 246, 250.

[2]) vergl. „Leben ohne Gott“, S. 7; Neues freir. Sonntagsbl. 1890, p. 197; ferner „der Tod“, Berlin, Rubenow.

[3]) vgl. Bbl. H. 20, p. 2.

sahen sich jene aus politischen Gründen genötigt, dem Bunde fernzubleiben[1]). Das Organ der konfessionslosen Religionsgesellschaft in Wien, der „Lichtfreund", von Eduard Schwella, wirkt mehr in religionsfreundlichem als in moralistischem Sinne. Ähnlich verhält es sich mit der deutschkatholischen Kirchengesellschaft im Königreich Sachsen, bestehend aus den deutschkatholischen Gemeinden zu Dresden, Leipzig, Chemnitz, Zwickau u. a. Dieselbe ist seit 1848 staatlich anerkannt und wird seit etwa 12 Jahren sogar vom Staate unterstützt. Ihre Richtung ist entschieden religiös[2]). Doch unterliegt sie seit den Tagen Beust's dem Verbot ihrer Regierung mit den übrigen freien Gemeinden in Verkehr zu treten[3]).

30. Aber auch außerhalb der freireligiösen Bewegung ist die deutsche ethische Partei gegen die Religion am Werke. Am zehnten April 1881 wurde zu Frankfurt a/M. der deutsche Freidenkerbund begründet mit dem Zwecke, „die zerstreuten — — Kräfte der deutschen Freidenker — — zu sammeln, und durch Vereinigung — — aller derer, welche sich selbst und die Menschheit von religiösen und wissenschaftlichen Irrtümern zu befreien und die volle Freiheit der Gewissen herzustellen wünschen, stark zu machen"[4]). In diesem Programm wird freilich der Religion selbst nicht geradezu der Krieg erklärt. Um so deutlicher tritt die religionsfeindliche Richtung der Freidenker zu Tage in ihren Flugblättern und Vorträgen und in den Schriften ihrer geistigen Führer Büchner, Specht, Rüdt, Stern u. a.[5]). Diese wenden sich

[1]) vergl. Bbl. H. 47, p. 14.

[2]) vergl. Findel, Vernunftreligion und Kirchenglaube, Leipzig 1886; und Findel, Grundlagen und Weiterbildung des Deutschkatholicismus, Leipzig, Findel 1889.

[3]) vergl. „Die deutschkatholische Kirchengesellschaft im Königreich Sachsen, 1880, Druck von Julius Reichel in Dresden p. 1, 89.

[4]) vgl. Satzungen des deutschen Freidenkerbundes, I, „Menschenthum", herausgeg. von Specht, Gotha, Stollberg, 1888, Nr. 22, p. 88.

[5]) vgl. Flugblatt des deutschen Freidenkerbundes, Nr. 1, verfaßt von Büchner, Stollberg, Gotha, 1881.

Büchner, Kraft und Stoff, 15. Aufl., Leipzig, Thomas, 1883; Der Mensch und seine Stellung in Natur und Gesellschaft, 3. Aufl., Leipzig, Thomas, 1889; der Gottesbegriff, Leipzig, Thomas, 1874. Beachtenswert.

insgesamt nicht nur gegen religiöse Irrtümer und Vorurteile, nicht nur gegen den Gewissenszwang des Kirchentums, sondern gegen die Religion überhaupt, indem sie an die Stelle der alten Religionen Vernunft und Sittlichkeit zu setzen suchen.

An diesen Zeichen wurden die Freidenker von den freien Gemeinden moralistischer Richtung als Angehörige der ethischen Partei erkannt. Schon Hofferichter erklärte als Prediger der freien Gemeinde in Breslau auf der schlesischen Synode im Jahre 1882[1]), daß zwischen den Freidenkern und den freien Gemeinden kein wesentlicher Unterschied bestehe: „Der Unterschied liege nur im Namen und der besonderen Organisation." Dementsprechend haben freireligiöse Prediger und Führer dem Vorstande und Ausschuß des deutschen Freidenkerbundes angehört, wie Voigt (Offenbach), Sachse (Magdeburg), Scholl (Nürnberg), oder gehören denselben noch gegenwärtig an, wie Wiedemann (Apolda) und Heberlein (Solingen)[2]). Auf der Bundesversammlung zu Magdeburg im Juni 1889 wurden von Mitgliedern der Gemeinden Berlin und Magdeburg zwei Resolutionen beantragt, welche dieser

ist das Zugeständnis, welches Büchner der Religion in seinem letzten Werke macht, in „Fremdes und Eigenes aus dem geistigen Leben der Gegenwart," Leipzig 1890. Er sagt daselbst auf S. 141: „Dem Glauben an das Übernatürliche steht gegenüber der Glaube an das Natürliche oder der Glaube daran, daß Alles in der Welt nach ewigen und unabänderlichen Naturgesetzen — — geschehen ist und immer geschehen wird. Dieses ist der Glaube oder — — die Religion des Freidenkers" (vgl. § 16 dieser Abhandlung). Dann folgen freilich wieder moralistische Wendungen.

Specht, Menschenthum, Organ des Deutschen Freidenkerbundes, Stollberg, Gotha; Freie Glocken, Beiträge zur Förderung der Vernunft- und Humanitätsreligion, Thiele, Leipzig; Theologie und Wissenschaft, oder: Alte und Neue Weltanschauung, 3. Aufl., Stollberg, Gotha.

Rüdt, „Die neue Zeit bedarf der neuen Schule", Menschenthum, 1889, Nr. 24, p. 95.

Stern, Die Religion der Zukunft, 3. Aufl. Dietz, Stuttgart, 1889.

vgl. ferner die Aufsätze von Schroot, Menschenthum 1889, Nr. 9. und Seemann, Menschenthum, 1889, Nr. 41.

[1]) Bundesblatt, Heft 72, p. 6.

[2]) vgl. Bundesblatt, Heft 91, p. 29.

engen Beziehung zu den Freidenkern Ausdruck geben sollten [1]). Eine Beschlußfassung in dieser Frage glaubte die Versammlung ablehnen zu müssen, aus Achtung vor der „freien Selbstbestimmung des einzelnen in allen religiösen Angelegenheiten", welche durch den Artikel 2 der Bundesverfassung gewährleistet wird [2]). Doch ging aus der Debatte hervor, daß eine starke Minderheit der Redner dem Inhalte jener Anträge geneigt war [3]). Andererseits wurde auf dem Freidenkerkongreß zu Hannover im Juni 1890 der Antrag angenommen, daß der Freidenkerbund die Bestrebungen der freireligiösen Gemeinden so viel wie möglich unterstützen solle [4]).

31. Selbständig, außerhalb der freien Gemeinden und Freidenkerverbindung wurde im Jahre 1889 zu Berlin die „ethische Gesellschaft" von Dr. Franz Huber [5]) begründet mit dem Zweck, die sittliche Aufklärung zur Erzielung und Wahrung allgemeinen Wohlbefindens durch Vorträge für Erwachsene und durch Unterricht für die Kinder" zu fördern. Doch durfte man im Anfang dieses Unternehmen nicht eigentlich als moralistisches bezeichnen, da eine religionsfeindliche Tendenz darin nicht nachzuweisen war [6]). Erst nach dem Rücktritt Huber's vom Sprecheramte im Jahre 1890 geriet die ethische Gesellschaft unter die vorwiegend moralistische Leitung von Wille, Völkel u. a. [7]).

32. Im Jahre 1851, dem Höhepunkte der freireligiösen Bewegung, bestanden in Deutschland und Deutschösterreich etwa 312 freie Gemeinden [8]), welche ca. 150,000 Seelen umfaßten [9]). Während

[1]) vgl. ebenda, p. 38 f.
[2]) vgl. ebenda, p. 40, 47, ferner H. 88, p. 5.
[3]) vgl. Bbl. H. 91, p. 29 ff.
[4]) vgl. Menschenthum, 1890 Nr. 24, p. 95.
[5]) dem Verfasser der „Lateranischen Kreuzspinne", Bern, Haller, 1868, und der „Jesuitenmoral," Bern, Haller, 1869, Herausgeber von „Wahrheit und Gerechtigkeit, Blätter zur Klärung der sozialen Fragen," Berlin, Schreitersche Buchhandlung, Wilhelmstr. 132, 1890.
[6]) vgl. Satzungen der Ethischen Gesellschaft (Dr. Huber) Berlin, 1889, Hause, Köpnickerstr. 127.
[7]) Neues freirel. Sonntagsbl. 1890, p. 7,279, 319, 343.
[8]) vgl. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, Leipzig, 1852 ff. II, p. 243, 247 IV, p. 21, 37.
[9]) vgl. ebenda, IV, p. 36.

der folgenden Jahre sanken diese Zahlen unter dem Druck der Reaktion auf ein Fünftel ihrer früheren Größe, so daß im Jahre 1869 nur noch 68 Gemeinden übrig waren, welche sich zu einem Bunde zusammenschließen konnten [1]). Zur Zeit bestehen in Deutschland allein 92 freie Gemeinden [2]), welche ca. 34000 Seelen [3]) umfassen. Korporationsrechte, oder wenigstens die Rechte einer juristischen Person besitzen die deutschkatholischen Gemeinden im Königreich Sachsen [4]) und im Großherzogtum Hessen [5]); ferner in Bayern die freien Gemeinden München und Kempten [6]), in Würtemberg die Gemeinde in Ulm [7]), in Preußen nur die christkatholische Gemeinde in Liegnitz [8]). Mehrere Petitionen der Mitglieder des Bundesvorstandes an den deutschen Reichstag in den Jahren 1872, 73 und 75, um einheitliche Regelung der Rechtsverhältnisse aller deutschen freien Gemeinden, insbesondere um deren rechtliche Gleichstellung mit den anerkannten Religionsgesellschaften, sind erfolglos geblieben [9]). Doch verfügen zum Teil auch solche Gemeinden über größere Vermögensbestände, welche die Rechte einer juristischen Person bisher noch nicht erhalten haben, z. B. die Gemeinden in Berlin [10]), Breslau [11]), Magdeburg [12]), Wiesbaden [13]), Rüdesheim [14]). und Mannheim [15]). Die letztere besitzt ein Kapital von 55 000 Mk

[1]) vgl. Neues freireligiöses Sonntagsblatt, her. von Völkel, Magdeburg-Sudenburg, 1889, Nr. 26, p. 201.
[2]) vgl. ebenda, Jahrg. 1890, Nr. 22, p. 174.
[3]) vgl. Zöckler, Handbuch d. theologischen Wissenschaften, Nördlingen, Beck, 1889, Bd. II, p. 818 ff.
[4]) vgl. Gesetz über die Rechtsverhältnisse der deutschkatholischen Glaubensgenossen vom 2. November 1848, § 2 in „Die deutschkatholische Kirchengesellschaft im Kgr. Sachsen," 1880, Dresden, J. Reichel, herausgeg. vom deutschkath. Landeskirchenvorstand.
[5]) vgl. Bundesblatt, Heft 47, p. 12; H. 55, p. 12.
[6]) vgl. Bbl. H. 56, p. 12; H. 89, p. 19.
[7]) vgl. Bbl. H. 47, p. 12.
[8]) vgl. Bbl. H. 60, p. 12.
[9]) vgl. Bbl. H. 47, p. 9 ff.
[10]) vgl. Bbl. H. 89, p. 15.
[11]) Neues freirel. Sonntagsbl. 1890, p. 71, 223.
[12]) vgl. ebenda, 1889, p. 189; 1890, p. 79.
[13]) vgl. ebd. 1890, p. 247.
[14]) vgl. ebd.
[15]) vgl. ebd., p. 143, vgl. auch die Statistik im Bundesbl. H. 87, p. 11.

Eine über alle Einzelgemeinden hinübergreifende Wirksamkeit entfaltet die „freireligiöse Stiftung zu Frankfurt und Offenbach a/M." durch Unterstützung hilfsbedürftiger Sprecher und deren Angehöriger, sowie durch Verbreitung freireligiöser Schriften. Die Stiftung wurde begründet im Jahre 1858 durch Dr. Hermann Jacobson. Ihr Vermögen beträgt gegenwärtig etwa 50000 Mk., ihre jährlichen Ausgaben belaufen sich auf etwa 3000 Mk.[1]).

Der deutsche Freidenkerbund umfaßt außer 411 persönlichen Mitgliedern 11 Vereine mit durchschnittlich je 150 erwachsenen Angehörigen. Diese Vereine haben ihren Sitz in Liegnitz, Chemnitz, Leipzig, Freiberg i/S., Erfurt, Remscheid, Solingen, Barmen, Köln, Hamburg und Mannheim. Im Rechnungsjahre 1889—90 betrugen die Einnahmen des Bundes 1587 Mk., die Ausgaben 1350 Mk. Sein Vermögen beläuft sich auf 879 Mk. Eine bedeutende finanzielle Förderung erhielt der Bund vor kurzem durch ein Vermächtnis von 17000 Mk., welches dem Dr. August Specht in Gotha, dem Herausgeber des „Menschenthum", zu Agitationszwecken zu teil wurde [2]).

33. Dem deutschen Moralismus am nächsten verwandt ist der nordamerikanische. Denn unter den Deutschen jenseit des Ozeans fand die antikirchliche Bewegung des Mutterlandes gleich im Anfang vielen Beifall. Deutsche Einwanderer, wie Schröter, Schramm, Loose und Schünemann-Pott gründeten dort eit 1846 etwa 40 freie Gemeinden, unter denen die von New-York, Philadelphia und Milwaukee die bedeutendsten waren[3]). Im Jahre 1859, in welchem die Deutschkatholiken und freien Protestanten Deutschlands sich vereinigten (§ 27), traten auch jenseit des Meeres einige von jenen freien Gemeinden zu einem Bunde zusammen [4]). Daß die Stellung dieses amerikanischen Bundes

[1]) vgl. Neues freirel. Sonntagsbl. 1890, p. 229, 255, 263.

[2]) vgl. Neues freirel. Sonntagsbl., 1890, p. 177 ff.; Menschenthum, 1890, p. 93 ff.

[3]) Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit. Leipzig, 1852 ff., II, p. 78, IV, p. 23 ff.

[4]) vgl. ebenda, IV, p. 137.

gegenüber der Religion derjenigen sehr ähnlich war, welche die deutschen Freireligiösen einnahmen, ergiebt sich aus den freundschaftlichen Beziehungen, welche man von beiden Seiten anknüpfte. Im Jahre 1865 erschien auf der dritten Bundesversammlung der deutschen Gemeinden zu Gotha Schünemann-Pott, der Sprecher der freien Gemeinde in Philadelphia, als Vertreter des Bundes der amerikanischen Gemeinden. Auf Grund seines Berichtes beschlossen die Deutschen, eine regelmäßige Korrespondenz mit den amerikanischen Genossen zu unterhalten[1]). Im Jahre 1869 empfing der Vorstand der deutschen Gemeinden den Gruß einer Tagsatzung der Amerikaner, in welchem die Übereinstimmung der beiden Verbände betont wurde[2]). Die Grundanschauung aber, in welcher man sich hüben und drüben einig wußte, kann nur die moralistische gewesen sein. Denn auf der Versammlung zu Milwaukee im September 1872 vereinbarten die amerikanischen freien Gemeinden unter anderen folgende Grundsätze[3]):

„1. Wir erkennen die unbedingte Herrschaft der Vernunft auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit an."

„Wir verwerfen deshalb jeden Glauben....."

„4. Wir erkennen an, daß die Vernunft die einzige Quelle wahrer Sittlichkeit ist, und daß wir durch Befolgung ihrer Gesetze gemeinsam für den Fortschritt und die Vervollkommnung der Menschheit arbeiten ....."

34. Aus diesen Ansichten erklärt es sich, daß bald darauf ein Teil dieser freien Gemeinden dem „Bunde der Radikalen" beitrat[4]), welcher gleich bei seiner Begründung im Jahre 1876

[1]) vgl. Bundesblatt, H. 11, p. 18.

[2]) vgl. Bbl. H. 22, p. 7.

[3]) vgl. Congrès international de libres penseurs, tenu à Bruxelles en 1880, compte—rendu officiel, I, p. 129 f. Bruxelles, Brismée 1881.

[4]) vgl. Verfassung der freien Gemeinde von Milwaukee (angenommen im Dezember 1877 ....) Milwaukee, Wis., Freidenker Publishing co. 1888, p. 19; Geschichtliche Mitteilungen über d. deutsch. fr. Gemeinden von Nord-Amerika, ein Gedenkbuch des 25jährigen Bestehens der Deutschen fr. Gemeinde von Philadelphia, 1877, p. 47.

einen durchaus moralistischen Standpunkt einnahm. Ebenso wie bei den deutschen Freidenkern tritt diese Geistesrichtung nicht sowohl in den Grundsätzen zu Tage, durch welche der Bund der Radikalen den Kreis seiner Bestrebungen nach außen abgrenzt, als vielmehr in den Reden und Schriften seiner Führer. Jene beschränken sich auf die Forderung, daß die bundesgesetzlich[1]) gewährleistete Unabhängigkeit des religiösen Lebens gegenüber dem Staate auf allen Gebieten volle Geltung erhalte[2]), diese wenden sich unverhohlen gegen die Religion als solche. So verfährt C. Hermann Boppe in seiner Wochenschrift „Freidenker" und seinem „Freidenker-Almanach," Karl Heinzen in seinen „sechs Briefen an einen frommen Mann," Frau Hedwig Henrich-Wilhelmi in ihren Vorträgen und Maximilian Großmann in seinem Pamphlet „Der ideale christliche Gott"[3]). Im Jahre 1880 bestanden in den vereinigten Staaten 198 deutsche freie Gemeinden und Freidenkervereine[4]).

35. Aber obwohl der nordamerikanische Moralismus zuerst von Deutschen organisirt wurde, so haben doch gegenwärtig die Anglo-Amerikaner auf diesem Gebiete größere Erfolge aufzuweisen[5]). Dem Bunde der Radikalen entspricht auf seiten der Amerikaner englischer Abkunft die „american secular union". Dieselbe wurde begründet von F. E. Abbot[6]) als „liberal league of North-Amerika" zu Philadelphia im Jahre 1876, zunächst

[1]) „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof."

[2]) vgl. Platform des Bundes der Radikalen. Milwaukee, Wis., Freid. Publ. co., p. 5.

[3]) sämtlich erschienen in Milwaukee, Wis., Freidenker publishing co., 470 East water str.

[4]) vgl. congrès internat. de libr. pens., tenu en 1880, compte — rendu offic. Bruxelles, 1881, p. 123.

[5]) nach einer brieflichen Mitteilung des Herrn C. Borm, Mitgliedes der deutschen freien Gemeinde von Philadelphia, vom 28. Dec. 1889.

[6]) Über Abbot vgl. L. Carrau, la philosophie religieuse en Angleterre, Ch. IX, Paris 1888.

nur im Gegensatze gegen die Begünstigung kirchlicher Einrichtungen durch den Staat). Unter strenger Festhaltung dieser Absicht haben die Sekularisten auf dem letzten Kongresse zu Philadelphia im Jahre 1889 ihre Forderungen erneuert[2]). Nichtsdestoweniger gründen die Führer der Bewegung den Kampf gegen das Kirchentum fast durchweg auf den Kampf gegen die Religion. Zum Beweise dieser Behauptung seien angeführt Robert Ingersoll's „Oration on the Gods", „How Man makes Gods", „Law, not God"[3]); ferner „The Boston Investigator", found. by H. Seaver; „the truthseeker", New-York, found. by Bennett; „Free Thought, San Fransisco", Cal., ed. by Putnam and Macdonald[4]). Mehr Verständnis für den Wert der Religion zeigt Paul Carus, der Herausgeber des sekularistischen „Open court" und des „Monist"[5]). Er bestimmt die Religion als „das Bewußtsein des Menschen von seiner Beziehung zum All"[6]), als „das Allgefühl im Einzelnen"[7]), als „das Streben des Menschen nach Harmonie mit dem All"[8]), und in seinen jüngst erschienenen „Fundamental problems"[9]) sagt er: „Das religiöse Problem der Gegenwart wird seine einfache Lösung finden in dem Satze: Kein

[1]) vgl. congrès internat. de libr. pens., tenu en 1880, Bruxelles 1881, p. 5 f., 117 ff., und the open court, ed. by P. Carus, Chicago, 1889, Nr. 115, p. 1929b; endlich E. Schläger, das Freidenkertum in den Vereinigten Staaten; Internationale Monatsschrift, Chemnitz, 1882. I. Bd. 1. Heft, p. 54 ff.

[2]) vgl. open court, ebenda p. 1930a, ferner „constitution of the American secular union", Philadelphia, 1889.

[3]) London, 63 Fleet street, Freethought publ. co.

[4]) vgl. nat. secular society almanack for 1890, London Freeth. publ. co., p. 49.

[5]) „The open court, a weekly journal, devoted to the work of conciliating religion with science", Chicago, La Salle street, 169—175; the Monist, a quarterly magazine, Chicago, the open court publ. comp., London, Watts a. Co., erscheint seit Oktober 1890.

[6]) vgl. open court, 1888, Nr. 24;

[7]) ebenda, p. 965, Anm.

[8]) ebenda, 1889, Nr. 122.

[9]) Chicago, 1889.

Glaube, aber Zuversicht. Laßt uns Vertrauen haben zu der moralischen Weltordnung, Vertrauen gleich einem Körnlein Senf, und ohne Ermatten leben und streben — — — —“[1]). „Die Dogmen werden vergessen werden, aber die Religion wird zurückbleiben. Alle Glaubenssätze werden schwinden, aber die Zuversicht wird ewig leben“[2]). Aber an anderen Orten zeigt sich auch Carus teilweise befangen in dem Moralismus seiner sekularistischen Genossen. So bekämpft er heftig die religiösen Gefühle, welche sich mit dem Gedanken an das Ewige und Unendliche verbinden[3]), und Gott ist ihm nicht eigentlich das All, sofern es über den Menschen hinausreicht, sondern vorzugsweise der Mensch selbst, als das sittlich vollkommenste Wesen im All[4]).

Im Jahre 1885 umfaßte die american secular union wenigstens 275 Vereine, welche hauptsächlich durch die nördlichen und westlichen Staaten hin verstreut lagen. Während der folgenden Jahre stellte ein großer Teil derselben seine Thätigkeit ein. Doch hat sich Präsident Westbrook auf dem Kongreß zu Philadelphia m Oktober 1889 mit Erfolg bemüht, die verlorenen Stellungen wieder zu erobern und die Kräfte des Verbandes zu neuen Leistungen zusammenzufassen[5]).

36. Außerhalb der american secular union finden wir die angloamerikanischen Moralisten noch unter den Unitariern und in den ethischen Gesellschaften. Die Unitarier Nord-

[1]) Fundamental problems, p. 229.

[2]) p. 233: „The religious problem of to-day will find its simple solution in the sentence: No creed, but faith. Let us have faith in the moral order of the world, the faith of a grain of mustard seed, and without swerving live and grow accordingly. — — — — Dogmas will be forgotten, but Religion will remain. All the creeds will die away, but Faith willliveforever“.

[3]) Fundamental problems, p. 169, und Freidenker-Almanach von Boppe Milwaukee, 1889 p. 27 ff.

[4]) Fundamental problems, p. 152, the idea of God, 6 ed. Chicago, 1889, p. 17 ff., 21 ff.

[5]) vgl. Open court, 1889, Nr. 115, p. 1929b.

Amerikas bildeten im Anfange dieses Jahrhunderts gleich ihren Genossen in England und Siebenbürgen eine christliche Sekte, deren Glauben sich von dem anderer Sekten nur durch Verwerfung der Trinitäts- und Versöhnungslehre unterschied[1]). Aber ihre weitere Entwickelung seit jener Zeit bis in die Gegenwart zeigt ein stetiges Anwachsen des Moralismus. Rev. J. F. Smith berichtet darüber in der Encyclopaedia Britannica[2]) etwa folgendes: „Von 1815 bis etwa 1836 herrschte eine biblische, halbrationalistische, halbsupernaturalistische Theologie, in deren Herzen Channings erhabene ethische Ideen gährten und allmählich eine neue Geburt vorbereiteten. Seit 1836 eröffneten die Bibel-Kritik, Carlyle und Emerson's Transcendentalismus, Th. Parker's absolute Religion die Ära der modernen Theologie, indem sie den Unitarismus in lebendige Berührung mit der deutschen Philosophie und Theologie brachten. Im Jahre 1865 machte man in den Oststaaten den Versuch, den rechten und linken Flügel der unitarischen Körperschaft durch ein mehr christliches Bekenntnis enger zu verbinden. Aber die Folge dieses Unternehmens war, daß zwei Jahre später durch F. E. Abbot und andere radikale Unitarier eine freie religiöse Vereinigung (free religious association) begründet wurde zu dem Zweck, unabhängig von religiösen Glaubenssätzen Liebe, Redlichkeit und Wahrheit auszubreiten[3]). In den Weststaaten erhob sich derselbe Streit bezüglich der Grundlagen religiöser Gemeinschaft vor mehr als zehn Jahren[4]), und im Mai 1886 wurde auf der West-Konferenz durch eine Mehrheit von Dreiviertel aller gültigen Stimmen ein Beschluß ange-

[1]) vgl. hierzu den Artikel von Ph. Schaff über W. E. Channing, in Herzog's Realencyclopädie, Leipzig, 1878.

[2]) Neunte Ausg., 1888.

[3]) vgl. Goblet d' Alviella, l'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous; Bruxelles 1884, ch. IX, p. 129 ff, vgl. auch den Schluß dieser Abhandlung.

[4]) Goblet d' Alviella, l'évolution religieuse, Bruxelles, 1884, p. 244 f.

nommen, welcher eine rein ethische, nicht-theologische Basis empfahl[1]).

Der amerikanische Unitarierverband zählte bei seiner Begründung im Jahre 1825 über 122 Gemeinden, 1845 280 Gemeinden, 1887 bis 1888 über 370 Gemeinden mit ca. 203000 erwachsenen Mitgliedern[2]). Besonders zahlreich sind dieselben im Staate Massachusetts. Hinsichtlich der religiösen Grundauffassung teilt sich der Bund in eine Reihe von sieben Sekten (denominations)[3]), an deren einem Ende die altunitarischen Christen stehen, ihnen gegenüber am entgegengesetzten Ende die Moralisten. Daß so verschiedene religiöse Ansichten innerhalb derselben Kirche zur Geltung gelangen können, erklärt sich aus der kongregationalistischen Verfassung der unitarischen Körperschaft, welche jeder einzelnen Gemeinde das Recht zugesteht, ihr Bekenntnis selbst zu bestimmen[4]). Als Organe des Bundes erscheinen: The unitarian review in Boston, the christian register in Boston und the Unity in Chicago, die letztere mit dem Motto: Freiheit, Sittlichkeit und Brüderlichkeit in der Religion (freedom, character and fellowship in religion).

37. Was endlich die ethischen Gesellschaften in Nord-Amerika betrifft, so verdient ihr Bestreben, die selbständige Bedeutung der Religion zu achten, vollste Anerkennung. Art. II, sec. 1 der Konstitution des ethischen Verbandes lautet: „Das allgemeine Ziel der ethischen Bewegung — — ist die Hebung des sittlichen Lebens, — — und der Verband begrüßt von Herzen alle diejenigen Personen als Genossen, welche das gleiche Ziel verfolgen, welches auch immer ihre

[1]) Ähnliche Neigungen zum Moralismus zeigen in Nordamerika auch die Universalisten, die fortgeschrittenen Quäker und die jüdischen Reformgemeinden (Goblet d' Alviella, l'évolution rel, p. 245 f.).

[2]) vgl. den Artikel von Smith in der Encyclopaedia Britannica; und Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften, Bd. II, Nördlingen, Beck, 1889, p. 818 ff.

[3]) vgl. Zöckler, ebenda; ferner the yearbook for the Unitarian congregational churches for 1887, Boston 1886.

[4]) Goblet d' Alviella, l'évolution religieuse, Bruxelles, 1884, p. 424 f.

theologischen oder philosophischen Ueberzeugungen seien“[1]). Aber nicht allen Sprechern der ethischen Genossenschaft gelingt es, diese Neutralität gegenüber der Religion zu wahren. W. Salter, der Leiter der ethischen Gesellschaft in Chicago, zitirt in seinem Aufsatze über die Religion der Moral ein Bekenntnis Channing's, welches lautet: „— — Einst betrachtete ich bloße moralische Vollkommenheiten als den einzigen Gegenstand, den ich zu erstreben hätte. Jetzt habe ich mich feierlich Gott hingegeben“[2]). „Das ist,“ sagt Salter, „eine sinnlose Entgegenstellung, ein Stück der Unwahrheit der alten religiösen Kultur, — — —. Die Moral, in ihrer Bedeutung verwirklicht, ist Religion. Sie ist die einzige Religion für den vernünftigen Menschen“[3]). Stanton Coit vormals zweiter Sprecher der ethischen Gesellschaft in New-York (vgl. § 23 u. 50 f.), verspricht zwar dem einzelnen Individuum unbeschränkte Glaubensfreiheit, doch will er die Religion überall da durch die Moral ersetzen, wo sie in irgend einer Form als Grundlage menschlicher Gemeinschaft auftritt. Im Jahre 1889 veröffenlichte er im „Ethical record“[4]), dem Organ des ethischen Verbandes von Nord-Amerika, einen Aufsatz über die Bedeutung der ethischen Bewegung in welchem es heißt: „Unser erster Grundsatz ist, daß als Band religiöser Gemeinschaft lediglich die Hingebung an das Gute — — gelten sollte[5]). — — — Wir haben nicht den Wunsch, die alte Kirche zu zerstören, sondern sie in der Art wieder zu beleben, daß

[1]) „The general aim of the Ethical Movement — — — is to elevate the moral life — — and it cordially welcomes to its fellowship all persons who sympathize with this aim, whatever may be their theological or philosophical opinions.“

[2]) Life of Channing, by his nephew W. H. Channing, Boston, 1882, p. 74.

[3]) Salter, Ethical religion, 2 ed., Boston 1889, p. 18, deutsch von G. von Glasenapp: „Die Religion der Moral,“ Berlin, 1885, p. 14 f.

[4]) erscheint seit Oktober 1890 als „international journal of ethics“, Philadelphia.

[5]) vgl. The ethical record, publ. by the society for ethical culture of Philadelphia 405. N. Thirty-third street, Vol. II, Nr. 3, Oct. 1889, p. 157: „The first of these“ (main doctrines) „is that the bond of religions union should be solely devotion to the good — —.“

sie alles von sich wirft, ausgenommen das Lebenselement menschlicher Gemeinschaft, die Hingebung an das Gute — —[1]). Aber auch dem einzelnen gegenüber ist St. Coits religiöse Duldung eine sehr bedingte. So erklärt er das Beten eines gebildeten Menschen, sofern es eine Bitte um moralische Kräftigung enthalte, geradezu für sittlich unzulässig. „Denn da die Kraft und der Weg, besser zu werden, in uns und in der Gesellschaft liege, so müssen wir", nach Coit's Ansicht, „alles praktische, moralische Interesse an dem Dasein eines übermenschlichen Erlösers verlieren. — — So können wir das Gebet verabschieden, — — weil wir finden, daß wir in unserem eigenen Bereich eben die Sache haben, um welche die Menschen Gott gebeten haben, weil wir nur in Herz und That uns anzustrengen brauchen. — — Aus diesem ethischen Geschichtspunkte folgt, nicht daß wir Gott nicht um moralische Stärke bitten können, sondern daß wir es nicht brauchen und nicht sollen[2]).

Mehr Anerkennung für die Religion zeigt Felix Adler. Derselbe gründete im Jahre 1876 die ethische Gesellschaft in New-York[3]) als die erste von allen, welche jetzt bestehen, und ist noch heute deren Leiter. In seiner Rede über die Notwendigkeit einer neuen sittlichen Bewegung in der Religion sagt er am Schlusse: „Und endlich soll die ethische Bewegung einen ethischen Glauben erzeugen, einen moralischen Optimismus, einen Glauben, daß das Universum redliches Handeln begünstige, daß in den Dingen eine Richtung auf das Gute herrsche. Einen solchen Glauben brauchen wir. — — Logisch können wir ihn nicht beweisen."

[1]) vgl. ebenda, p. 161: „we have no desire to destroy the old church, but to vivify it until it shall throw off all except the vital element of fellowship, devotion to the good — —". vgl. auch St. Coit, ethical culture as a religion for the people, Philadelphia.

[2]) vgl. St. Coit, ethische Bewegung in der Religion, übers. v. G. v. Gizycki Leipzig, Reisland, 1890, p. 46 f.

[3]) vgl. W. L. Sheldon, sketch of the history of the ethical culture movement, St. Louis, A. Arnstein, p. 7 f., uno Goblet d'Alviella, l'évolution religieuse, Bruxelles, 1884, p. 237 ff.

— — Aber „thue das Gute, dann wirst du auch an das Gute glauben. Wirf dich selbst in den Strom der guten Kräfte in der Welt; dann wirst du die mächtige Bewegung spüren, welche aus dem Urquell hervordringt"[1]). In gleichem Sinne wirkt S. B. Weston[2]) an der ethischen Gesellschaft in Philadelphia, L. Sheldon[3]) an der von St. Louis.

Der Verband der genannten vier ethischen Gesellschaften zählte im Jahre 1888 ca. 1200 Mitglieder[4]). Seitdem hat er sich beträchtlich verstärkt[5]). Für sein ferneres Gedeihen sorgt man hauptsächlich durch Begründung von Zweigvereinen, welche den verschiedenen Bedürfnissen des Lebens angepaßt sind und deshalb eine vielseitige Anwendung der ethischen Prinzipien verstatten[6]).

38. Wie der deutsch-amerikanische Moralismus hauptsächlich nach deutschem Muster organisirt ist, so der anglo-amerikanische Moralismus vornehmlich nach englischem. Denn England ist die Heimat des Sekularismus. Der Urheber dieses Namens und der dadurch bezeichneten Bewegung war der Londoner Buch-

[1]) vgl. F. Adler, the need of a new moral movement in religion, 1883, New-York, R. D. Kohn, 108, West Sixty-fourth st., p. 19. f.; „And lastly, the purpose of an ethical movement is that out of it may spring anethical belief with regard to the world, a moral optimism, a belief that the universe is making for righteousness, that there is a good tendency in things. Such a belief we need. — — — We cannot logically demonstrate it. — — Act the good, and then you will believe in it. Throw yourself into the stream of the world's good tendency then you will feel the set of the current that comes from the fountain head." Vgl. ferner F. Adler, Creed and deed, New-York.

[2]) vgl. S. B. Weston. The need of an ethical religion; ethical cul ture, Philadelphia, 1885, A. Billstein, 704 Arch str., p. 16; and „ethical societies and speculative belief, „The conservator," vol. I, Nr. 2, Phila delphia, 1890, p. 12.

[3]) vgl. W. L. Sheldon, an ethical view of prayer, St. Louis, Arnstein, p. 29 f.

[4]) vgl. Sheldon, history of the ethical culture movement, St. Louis p. 6; ethical record 1888, vol. I, Nr. 2, p. 30 f., 69 f.

[5]) Ethical record, 1889, vol. II, Nr. 2, p. 106 ff. — [6]) vgl. ebenda.

händler und Schriftsteller G. J. Holyoake, dessen „ethisches System" im Jahre 1846 und in der darauf folgenden Zeit unter den arbeitenden Klassen begeisterte Aufnahme fand [1]). Es bildeten sich schon damals eine Anzahl von secular societies als Zweigvereine der „national secular society" [2]), welche aber erst seit 1860 durch Bradlaugh's Wochenschrift „The national reformer" [3]) einen festen Zusammenhang unter einander und damit zugleich mehr Geltung nach außen erlangten [4]). Vor allen moralistischen Vereinigungen, welche wir bisher erwähnten (mit Ausnahme der humanistischen Gemeinde Schäfers in Berlin, vgl. § 28, Anm. 4), zeichnet sich die national secular society dadurch aus, daß sie ihre religionsfeindliche Absicht unumwunden auch in ihren Grundsätzen zum Ausdruck bringt. Dieselben lauten: „Der Sekularismus lehrt, daß unser Handeln auf Vernunft und Wissenschaft sich gründen sollte. Er weiß nichts von göttlicher Führung oder göttlichen Eingriffen. — — — —.

Der Sekularismus erklärt, daß die Theologie durch die Vernunft als abergläubisch und durch die Erfahrung als gemeinschädlich verurteilt werde, und er bekämpft sie als die Erbfeindin des Fortschritts" [5]).

[1]) vgl. Molesworth, history of England from 1830, London, 1872, II, p. 304 ff.; und „congrès international de libres penseurs, tenu à Bruxelles en 1880, compte-rendu officiel, Bruxelles, Brismée, 1881, I, p. 64 ff.

[2]) vgl. Goblet d'Alviella, l'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous, Bruxelles, 1884, p. 179.

[3]) vgl. Headingley, the biography of Charles Bradlaugh, 2. ed., London, Freethought publ. co. 1883, p. 53.

[4]) vgl. ebenda, p. 118; ferner wurde es mir bestätigt durch eine briefliche Mitteilung des Dr. E. Schläger in Berlin, eines der Vice-Präsidenten der national secular society.

[5]) vgl. The national sec. society's Almanack for 1890, ed. by Ch. Bradlaugh and Annie Besant, London, Freethought publishing co. p. 33: „Secularism teaches that conduct should be based on reason and knowledge. It knows nothing of divine guidance or interference. — — — —

Secularism declares that theology is condemned by reason as superstitious and by experience as mischievous, and assails it as the historic enemy of progress."

Lange Zeit war die national secular society der einzige moralistische Verband in England. Aber im Jahre 1875 entstand wegen der Veröffentlichung eines malthusianistischen Pamphlets eine Meinungsverschiedenheit zwischen Bradlaugh und seinem Mitarbeiter Charles Watts, welche diesen veranlaßte, aus der Redaktion des National Reformer auszuscheiden [1]), und im Verein mit G. J. Holyoake die „british secular union" als eine selbständige Gemeinschaft zu begründen [2]). Als Organ derselben erschien die „Secular review", unter der Leitung von Charles Watts. In der moralistischen Absicht war die british secular union mit der national secular society völlig einverstanden [3]), der Unterschied beider lag einzig in den Mitteln, welche sie anwandten, um diese Absicht zu erreichen. Bradlaugh [4]) und die Seinen suchten das Gewächs der Religion gewaltsam auszureißen, Holyoake und Watts dagegen wollten es allmählich absterben lassen, indem sie ihm die Nahrung entzogen. Dies abwartende Verhalten kennzeichnete den „agnostischen" Moralismus, welchen die british secular union in ihren Grundsätzen verkündete. Dort hieß es [5]):

[1]) vgl. Sketch of the life of Saladin (W. St. Ross) by Hithersay and Ernest, London, W. Steward and Co., p. 24, und biography of Bradlaugh, by Headingley, London, 1883, p. 163 ff.

[2]) vgl. congrès international de libres penseurs, tenu à Bruxelles, en 1880 compte-rendu officiel, Bruxelles, Brismée, 1881, I, p. 64 ff.

[3]) vgl. congrès internat. de libr. pens., tenu à Bruxelles en 1880, c.-r. off., I, p. 75.

[4]) vgl. Bradlaugh, theological essays, London, Freethought publ. co.

[5]) vgl. „The agnostic annual", 1885, ed. by Charles Watts, Lond u, W. Stewart a. Co.

„Principles."

„1) That Utilitarianism is the base of morals."

„2) That the attitude of the union in reference to the many existing phases of religious supernaturalism is that of Agnosticism."

„Objects."

„1) To promote ethical culture by lectures and the dissemination of appropriate literature."

„2) — — — — — — — — — — — — — — — — — —

„Addendum."

„— — — — — The position of Agnosticism is neither the

„1) Der Utilitarianismus ist die Grundlage der Moral."

„2) Die Haltung des Verbandes zu den verschiedenen Phasen des religiösen Supernaturalismus ist die des Agnosticismus."

„Ziele."

„1) Die Bildung des Charakters durch Abhaltung von Vorträgen und durch Verbreitung geeigneter Schriften zu befördern."

„2) — — — — — — — — — — — — — — —."

„Addendum."

„Der Standpunkt des Agnosticismus ist weder die Bejahung noch die Verneinung der Existenz Gottes und eines künftigen Lebens. Dies sind Fragen, hinsichtlich deren den besten Geistern ein Beweis unmöglich scheint, und über welche der Verband sich jeder Behauptung enthält. In Wirklichkeit haben sie keinen Einfluß auf die großen Probleme und die dringenden Bedürfnisse des irdischen Lebens".

Aber die Lebenskraft der beiden Verbände hat sich als ungleich erwiesen. Die national secular society befindet sich noch heut in voller Thätigkeit. Sie umfaßt etwa 15 000 Mitglieder [1]), in 53 Zweigvereinen, von denen 18 ihren Sitz in London haben [2]). Als Sprecher des Verbandes wirken A. B. Moß, S. Standring, G. Standring, J. M. Robertson, W. Heaford, C. J. Hunt, Stanley Jones und viele andere, gegenwärtig im ganzen 43 [3]). Jährlich erscheint ein Almanach, herausgegeben von Ch. Bradlaugh und Annie Besant [4]), seit 1891 von Foote und Wheeler,

affirmation nor the denial of the existence of God and a future life. These being questions in reference to which there appears to the best minds to be a lack of proof, the union refrains from dogmatising thereon, and they have really no bearing upon the great problems or the actual exigencies of mundane life".

[1]) nach einer briefl. Mitt. des Dr. E. Schläger, Berlin, eines der Vice-Präsid. der nat. sec. soc.

[2]) vgl. Nat. sec. soc. alm. for 1891, ed. by Foote and Wheeler, p. 46 ff.

[3]) vgl. ebenda, p. 15, 53.

[4]) Annie Besant, theological essays and debates, London, Freethought publ. co.

welcher über die Freidenkerorganisationen der Engländer und der übrigen Völker Bericht erstattet. Als Organe des Bundes dienen der „national reformer" und der „freethinker".

Dagegen ist die british secular union vor etlichen Jahren der Auflösung anheimgefallen [1]). Charles Watts sah sich im Jahre 1884 genötigt, die Leitung der „secular review" seinem bisherigen Mitarbeiter Saladin (W. St. Roß) zu überlassen [2]). Er ging nach Canada, um sich dort einen neuen Wirkungskreis zu schaffen [3]). Saladin vertritt gegenwärtig eine durchaus religiöse Art von Agnosticismus [4]). Die „secular review" hat er in das „agnostic journal" umgewandelt.

39. Endlich hat die ethische Bewegung von Nord-Amerika aus Eingang in das Mutterland gefunden durch die Berufung St. Coits (§ 37) an die South Place Kapelle zu London im Jahre 1888. In seiner Abschiedsrede an die amerikanischen Genossen [5]) sagt St. Coit etwa Folgendes über die Geschichte der neuen Stätte seines Wirkens: „Die South Place Kapelle, ein einfaches altmodisches Gebäude aus Ziegelsteinen, benannt nach der Straße, in welcher sie liegt, befindet sich mitten in dem Getriebe der City. In ihr hat sich durch 63 Jahre Sonntag für Sonntag eine religiöse Gemeinde versammelt, deren Geschichte sich nur bis zum Jahre 1817 zurück verfolgen läßt, deren innere Entwickelung jedoch seit jener Zeit bis in die Gegenwart klar, logisch und stetig die Richtung innehält fort von der Theologie und hin zu der begeisterten Hingabe an das Gute. Von 1817—1852 gelangte sie zu einer immer weiter und weiter ausgedehnten Befreiung unter der Leitung von Rev. W. J. Fox. Dieser entsagte etwa im Jahre 1833 der Gewohnheit,

[1]) nach einer Mitteilung Saladins im „Agnostic journal" 1890, May 17, unter „To correspondents", p. 313 a.

[2]) vgl. Sketch of the life of Saladin, by Hithersay and Ernest, London, W. Stewart and Co., p. 25.

[3]) vgl. § 43 dieser Abh., Anm. 9.

[4]) vgl. Saladin, „Why I am an Agnostic", London, W. Stewart and Co., p. 72 f.

[5]) vgl. Ethical record, Philadelphia, I, 2, July 1888, p. 53—59.

seinen Reden einen Text zu Grunde zu legen, und erklärte sich gegen den Wunderglauben. Im Jahre 1847 trat er in das Parlament und im Jahre 1850 brachte er einen Gesetzesvorschlag ein, die weltliche Erziehung der englischen Jugend zu befördern. Von 1852—63 war die Gemeinde ohne einen angestellten Prediger. Dann begann Mr. Conway[1]) aus Amerika, welcher sich nach England begeben hatte, um die öffentliche Meinung zu Gunsten der Nord-Staaten zu beeinflussen, vor der South Place Gemeinde zu sprechen, und während der 21 Jahre seines Wirkens bewies dieselbe die gleiche Lebenskraft und Fähigkeit zur Fortentwickelung als vordem. Bald wurden die Gebetsformeln aufgegeben und neben der Bibel ausgewählte Stellen aus der höheren Litteratur aller Völker zur Morgenandacht gelesen. Die Gemeinde wuchs hinaus über den christlichen Glauben und somit auch über den christlichen Namen. Sie nannte sich selbst einfach eine religiöse Gesellschaft. Bis vor 10 Jahren bekannte sie sich zu einem freidenkerischen Theismus. Aber in den letzten 10 Jahren rang sich Mr. Conway[2]) und mit ihm seine Gemeinde zu der Einsicht hindurch, daß der Glaube an einen persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit nicht notwendig ist zum Leben und zum Hoffen, sondern daß dieser Glaube Zwiespalt unter die Menschen bringt, sobald er für notwendig gehalten wird. Seit 1884, nach der Rückkehr Conway's nach Amerika, hatte South Place wieder keinen eigenen Prediger; doch setzte die Gemeinde ihre Sonntagsversammlungen fort, indem sie Männer verschiedener Richtung einlud, Vorträge[3]) zu halten." Gleichwohl scheint sie sich während dieser Zeit

[1]) vgl. hierzu auch Goblet d'Alviella, l'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous, Bruxelles, 1884, p. 142—156.

[2]) vgl. Moncure D. Conway, „the religion of humanity", „the rising generation" London, E. W. Allen, Ave Maria Lane.

[3]) Von diesen seien hier erwähnt:
„What is religion?" by Dr. Andrew Wilson, 1884,
„The essence of religion" by J. Oliphant, 1885, und
„Religious societies" by W. C. Coupland, 1887.

in derselben Weise fortentwickelt zu haben wie vordem. Denn als St. Coit die Annahme ihres Rufes seinerseits davon abhängig machte, daß sie den Namen einer ethischen Gesellschaft annähme, zeigte sich die Gemeinde bereit, diese Bedingung zu erfüllen.

Außer der South Place ethical society besteht in London seit 1887 die Essex Hall ethical society. Aber diese Gemeinschaft verdient den Vorwurf eines feindseligen Verhaltens gegen die Religion in keiner Beziehung. Denn weder ihre Grundsätze noch die Schriften ihrer Führer lassen die Achtung vor der Religion vermissen[1]). Sie steht unter der Leitung des Professors W. Wallace und Bernard Bosanquet's und erfreut sich der hülfreichen Gunst der Professoren Seeley und Sidgwick. Den gleichen Einflüssen unterliegen die ethischen Gesellschaften der Universitäten Oxford und Cambridge, Edinburgh und Glasgow[2]).

40. In Frankreich tauchten die ersten Versuche, das religiöse Gemeindeleben moralistisch umzugestalten, ein halbes Jahrhundert früher auf als bei den bisher erwähnten Völkern, nämlich schon im Jahre 1789, im Anschluß an die Aufhebung der Vorrechte des geistlichen Standes durch die Versammlung der Generalstaaten[3]). Die Kirchen wurden geschlossen als Werkstätten der Lügen, der

Der erstgenannte vertritt einen gemäßigten (p. 13 f., 16), der zweite einen entschiedenen Moralismus (p. 12 f.); der dritte achtet die Selbständigkeit der Religion. Erschienen sind sie sämtlich zu London, bei E. W. Allen, Ave Maria Lane.

[1]) vgl. third annual report of the Essex Hall ethical society, London, 1889.

[2]) vgl. Ethical record, Philadelphia, 1889, Vol. II, Nr. 2, p. 114 f.; ferner International journal of Ethics, London, T. Fischer Unwin, 1891, Nr. 2, p. 251 ff., endlich W. Wallace, Ethics and sociology, Mind, ed. by Robertson, Bd. VIII, p. 237 ff., London, 1883; B. Bosanquet, Essays and addresses V, VI, p. 124, London, Swan Sonnenschein a. Co., 1889; Seeley: „Ethics and religion", Fortnightly Review, April, 1889, „Ecce homo", „natural religion", London; Sidgwick: „Methods of Ethics", 3. ed., London, 1884, p. 500 ff.

[3]) vgl. Hagenbach, Kirchengeschichte, Bd. 6, Leipzig, 1871, p. 520.

Heuchelei und des Müssigganges, die christliche Zeitrechnung mußte dem republikanischen Kalender weichen, welcher die neue Ära mit dem Tage der Eröffnung des Nationalkonvents, dem 21. September 1792, beginnen ließ, und die christlichen Namen durch heidnische, die christlichen Feste durch bürgerliche ersetzte [1]). Am 20. Brümaire (10. November) 1793 fand auf Anregung von Anacharsis von Cloots zu Paris die erste öffentliche Feier des Dienstes der Vernunft statt: Eine Schauspielerin, in blauem Mantel, die rote Mütze auf dem Haupt, ward auf den Schultern der festfeiernden Männer in die Kirche Nôtre-Dame, den Tempel der Vernunft, getragen. Als Göttin der Vernunft thronte sie in ihrem Heiligtum, die Huldigungen des Volkes zu empfangen. Hymnen wurden ihr zu Ehren gesungen, welche im Sinne der Revolution und einer religionsfeindlichen Moral gedichtet waren. Dies Beispiel wurde während der Monate November und December des Jahres 1793 mit größeren oder geringeren Abweichungen in der ganzen Republik nachgeahmt [2]). Aber so gewaltig dieser erste Sturm gegen die Religion auch tobte, binnen kurzem wurde er auf lange Zeit zurückgeschlagen. Denn auf Robespierre's Antrag faßte der Nationalkonvent am 7. Mai 1794 folgenden Beschluß:

1) Das französische Volk erkennt das Dasein eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an.

2) Es bekennt, daß der des höchsten Wesens würdige Kultus die Ausübung der Pflichten des Menschen ist.

3) Es sollen Feste eingeführt werden, um den Menschen zum Gedanken der Gottheit zurückzuführen.

Am 8. Juli 1794 fand im Gegensatze gegen das Fest der Vernunft das Fest des höchsten Wesens statt, bei welchem Robespierre als Hoher Priester die aus Pappe gefertigten Fratzenbilder des Atheismus, der Zwietracht, des Egoismus entzündete. Aus Rauch und Flammen erhoben sich sodann die Statuen des höchsten Wesens, der Weisheit und Gerechtigkeit, aus unverbrennlichem Stoffe ge-

[1]) vgl. ebenda, p. 525.
[2]) vgl. ebenda, p. 527 ff.

bildet [1]). Diese religionsfreundliche Richtung überdauerte auch den Sturz Robespierre's, dessen Haupt am 28. Juli 1794 unter der Guillotine fiel. Denn im folgenden Jahre wurde die Religionsübung, somit auch der christliche Kultus, wieder freigegeben, und das Volk strömte schaarenweise wieder zu den alten Kirchen. Der Theophilanthropismus Robespierre's hielt sich als öffentlicher Kultus nur noch kurze Zeit. Unter dem Direktorium dienten ihm noch 10 Kirchen von Paris. Auch in kleineren Provinzialstädten fand er anfangs Nachahmung. Aber schon im Jahre 1802 entzog ihm das Konsulat die öffentlichen Versammlungshäuser [2]). Und damit hatten die alten Kirchen, wenigstens äußerlich, die Herrschaft über die Seelen wiedergewonnen.

41. Über 60 Jahre gingen dahin, ehe der französische Moralismus sich von neuem zu organisieren wagte. Erst nach dem Jahre 1865 begegnen wir wieder atheistischen Tagesblättern und Versuchen zur Bildung von Freidenkervereinen. So erschienen damals in Paris „La Rive gauche", „Le Candide", „Le Démocrate", „La Libre Pensée", „La Pensée Nouvelle", „L'Athée", redigiert von Eudes, Regnard, Coudereau, Asseline und Henri Place, in Marseille der Ami du peuple von Royannez, in Lyon der Refusé von Jules Frantz und der Excommunié von Denis Brack [3]). In den genannten Städten bildeten sich auch Freidenkervereine, hauptsächlich unter der Arbeiterbevölkerung. Aber auch diesen neuen Keimen moralistischer Genossenschaften war ein dauerndes Gedeihen nicht beschieden. Die einen wurden durch die bonapartistische Regierung unterdrückt, andere gingen unter den Wirren des deutschen Krieges und des Kampfes gegen die Kommune zu Grunde. Nur kleinere Städte, wie Lille [4]) und Havre [5]) welche dem politischen

[1]) vgl. ebenda, p. 530 f.
[2]) vgl. ebenda, p. 532, 534 f.
[3]) vgl. congrès international de libres penseurs, en 1880, compte-rendu officiel, Bruxelles, Brismée, 1881, I, p. 86 ff.
[4]) vgl. ebenda, p. 108 ff.
[5]) vgl. ebenda, p. 112 ff.

Getriebe mehr entrückt waren, vermochten das Errungene zu behaupten.

Doch nach Verlauf eines Jahrzehnts begann auch in Paris die ethische Partei von neuem sich zu regen. Léo Taxil gründete den Anticlérical, in welchem er den Katholicismus verspottete. Lepelletier und Meunier warben Anhänger für den „bürgerlichen Glauben“ und das „freie Denken“ in der Marseillaise und im Rappel. Darauf bildeten sich zu Anfang des Jahres 1880 von neuem Freidenkervereine in den Arbeiter-Vierteln von Paris [1]) und an anderen Orten, wie Tours, Nimes, Roubaix und Reims [2]). Als Organ derselben erschien zu Paris „La Libre Pensée“ mit dem Motto: Athéisme et Matérialisme [3]). Heute umfaßt der französische Freidenkerbund gegen 145 Zweigvereine, welche über das ganze Land zerstreut sind. Deren 13 befinden sich in Paris [4]). Die Statuten derselben wenden sich hauptsächlich gegen das Kirchentum [5]). Doch ergiebt sich die moralistische Tendenz der französischen Freidenker, ebenso wie die der deutschen und amerikanischen (vgl. §§ 30, 33 f. und 37), zur Genüge aus den Reden und Schriften ihrer Führer. So sagte Lecocquière im Jahre 1880, als Vertreter der Pariser Freidenker auf dem Kongreß zu Brüssel [6]): „Wir wollen nicht allein die Dogmen zerstören und die Götzen des Aberglaubens in Trümmer schlagen; sondern wir wollen auch den Gedanken Gottes selbst zerstören.“ Und ebendaselbst erklärte Boichot, als Vertreter der Freidenker des vierten Stadtbezirks von Paris [7]): „Das Absolute

[1]) vgl. ebenda, p. 90 ff.

[2]) vgl. ebenda, p. 114 ff.

[3]) vgl. ebenda, p. 90.

[4]) vgl. The national secular society's almanack for 1890, ed. by Bradlaugh, London, Freethought publ. co., p. 46 f. und Bulletin du congrès des libres penseurs à Paris, 1889, par E. Pasquier, Paris, rue de Jarente 6, p. 10, Bulletin mensuel, 1891 No. 17, p. 290.

[5]) vgl. Bulletin mensuel, 1891, No. 18, Supplément.

[6]) vgl. congrès intern., compte-rendu, J, p. 94: „Nous voulons non seulement détruire les dogmes et renverser les idoles de la superstition, — — mais aussi nous voulons la destruction de l'idée de Dieu.“

[7]) vgl. ebenda, p. 102: „L'absolu et le merveilleux disparaissant

und das Wunder sind im Schwinden begriffen; sie werden ersetzt werden durch die Wissenschaft und die Vernunft. — — — — — Aber unseres Erachtens genügt es nicht, daß der Mensch Wissen habe, er muß auch moralischen Sinn besitzen. Die Sitten und den Charakter des Menschen zu bilden, sein Fühlen zu läutern, sein Denken zu stählen, ist eine Pflicht ebenso gut als seinen Verstand zu entwickeln.“ Und neun Jahre später wurde von dem Freidenkerkongreß zu Paris ein Antrag Schacre's, Delegierten der „Groupe Voltaire de Tours“, angenommen, welcher lautete: „Die Religionen sind unsittlich, weil sie uns zwingen, unsere Vernunft zu verleugnen, und uns zu blindem Gehorsam und zur Entsagung anhalten, und weil sie das rechtschaffene Handeln durch die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe begründen. Ja, es thut not, die Moral unabhängig von allen religiösen oder übersinnlichen Vorstellungen aufzurichten und zu lehren“ [1]).

Als Organe des Bundes erscheinen heute in Paris: „L'Autonomie, organe socialiste antireligieux“ von A. de Okecki [2]), „La Vérité Philosophique“ von C. Cilwa [3]) und „Bulletin Mensuel“, herausgegeben vom Zentralrat [4]).

42. Endlich müssen wir auch einen Teil der französischen Freimaurer der moralistischen Partei zurechnen. Im Jahre 1877 ersetzte der Großorient von Frankreich einen Artikel der Statuten, welcher den Glauben an Gott und Unsterblichkeit vorschrieb, durch

seront remplacés par la science et la raison. — — — Mais, à nos yeux il ne suffit pas que l'homme ait la science, il faut encore qu'il possède, le sens moral. Former les moeurs et le caractère de l'homme, éclairer ses sentiments, fortifier sa raison, est un devoir autant que développer son intelligence.“

[1]) vgl. Bulletin du congr. d. libr. pens. à Paris, 1889, par E. Pasquier, Paris, rue de Jarente 6, p. 5:

„Les religions sont immorales, parce qu'elles imposent l'abdication de la raison, enseignent l'obéissance passive, la résignation, et qu'elles fondent la pratique du bien sur l'espoir de la récompense et la crainte du châtiment. Oui, il est nécessaire de constituer la morale et de l'enseigner en dehors de toute conception religieuse ou surnaturelle.“

[2]) rue de la procession 27.

[3]) rue du Mont-Thabor 28.

[4]) rue de Jarente 6.

einen solchen, welcher allgemeine Gewissensfreiheit verkündete [1]). Und im Jahre 1889 erklärte eine Pariser Loge [2]): „Religion heißt nichts als Band. Dieses Band soll Frieden, Eintracht, Einheit unter dem Banner der Wahrheit bringen."

43. Moralistische Verbindungen bestehen ferner in Belgien [3]), Holland [4]), Schweden [5]), Böhmen [6]), der Schweiz [7]), in Italien [8]), Spanien [9]), Portugal [10]), in Canada [11]) und Brasilien [12]); ferner in Viktoria [13]), Neu-Süd-Wales [14]), Queensland [15]), Neu-Seeland [16])

[1]) vgl. Henne am Rhyn, Die Freimaurer, Leipzig, 1889, p. 60.

[2]) vgl. Neues freirelig. Sonntagsblatt, herausgegeben von Dr. Völkel, Magdeburg, 1889, Nr. 45, p. 354.

[3]) cong. intern., en 1880, compte-r. off. I, p. 169 ff. und nat. sec soc. alm. for 1890, p. 45 f.: 35 Freidenkerverbände, Organ: „La Raison".

[4]) National society, de Dageraad, in Amsterdam, und Het vrije woord in Rotterdam, nat. sec. society alm. for 1890, p. 47.

[5]) De förnuftstroendis Samfund i Göteborg und Utilistiska Samfundets, mit dem Fritankaren von V. E. Lennstrand, n. s. s. alm. for 1890, p. 48, 52; Neues freir. Sonntagsbl. von Völkel, 1889, Nr. 19.

[6]) nach einer Privatmitteilung des Herrn Prof. Dr. Rohling in Prag, vom 3. Mai 1890, steht der Freidenkerbund in Böhmen unter der Leitung des Ritters v. Krobshofer und giebt die Zeitschrift „Freidenker" (Reichenberg), heraus.

[7]) n. s. s. alm. for 1890, p. 48.

[8]) in Rom, Mailand und Florenz, mit der Zeitschrift Libere Pensatore von Stefanoni in Rom (vgl. n. s. s. alm. f. 1890, p. 47), auch in Pisa und Neapel (alm. f. 1891, p. 58).

[9]) Freidenkervereine bestehen in allen großen Städten, und es erscheinen zahlreiche Freidenkerzeitungen (vgl. n. s. s. alm. f. 1891, p. 58).

[10]) Associacao propagadora do livre pensamento centro di Lisboa, mit 2 Zeitungen, n. s. s. alm., 1890, p. 48, 1891, p. 58.

[11]) Montreal pioneer freethought club, und general freethought association, Toronto, letztere seit einigen Jahren unter der Leitung von Ch. Watts, dem Begründer der british secular union, jetzt Herausgeber des „secular thought", Toronto.

[12]) vgl. L'apostolat positiviste au Brésil, rapport pour l'année 1885, Rio Janeiro, au siège de la société positiviste, déposé à Paris, F. Alcan.

[13]) Australasian secular association, mit der Zeitschrift: „the Liberator" von Symes in Melbourne, n. s. s. alm. for 1890, p. 49 f.

[14]) Australasian freethought union, mit der Zeitschrift freedom, ed. by Collins, Sydney; ferner „New-Castle"; drittens „the liberal association";

und Tasmania [1]) in Vorderindien unter Europäern und Hindu's [2]), und im Kapland [3]). Freidenkerzeitungen erscheinen auch in Ecuador [4]) und Venezuela [5]) und religionsfeindliche Moralisten giebt es auch unter Japanern [6]) und Chinesen [7]).

44. Die Wahrung der gemeinsamen Interessen aller dieser über den Erdball verstreuten Anhänger der ethischen Partei ist die Aufgabe des internationalen Freidenkerbundes. Derselbe wurde gegründet zu Brüssel am 30. August 1880 durch eine Versammlung von Freidenkern aus den bedeutendsten Kulturvölkern der alten und der neuen Welt [8]). Schon vorher waren Versuche gemacht worden, die Moralisten aller Länder zu vereinigen, durch die Versammlungen zu Amsterdam im Jahre 1859 [9]) und zu Neapel [10]) im Jahre 1869. Aber in Amsterdam war man über

und die „Brisbane freethought association"; und die Australasian secular friendly benefit society, President: Henry Smith. Nat sec. soc. alm. for 1890, p. 50 f.

[15]) vgl. ebenda, p. 52.

[16]) Dunedin freethought association und andere, mit der Zeitschrift: „the Rationalist", ed. by Evison, Auckland. Nat. sec. soc. alm. f. 1890, p. 51 f.

[1]) vgl. ebenda, p. 52.

[2]) The Madras secular society, mit der Zeitschrift The thinker, n. s. s. alm. for 1890, p. 52; vgl. auch R. Handmann, „Der Kampf der Geister in Indien", Bd. XIV, H. 7 der Zeitfragen des christlichen Volkslebens, von v. Ungern-Sternberg u. Schlosser, Heilbronn, Henninger, 1889, p. 23.

[3]) Port Elizabeth Freethought association, n. s. s. alm. for 1890, p. 52.

[4]) „La Verdad" (die Wahrheit) } vgl. Neues freirel. Sonntagsblatt,
[5]) „El Libre-Pensador" } 1889, Nr. 19, p. 152.

[6]) vgl. O. Hering, Urteile des modernen „gebildeten" Japan über Religion und Moral, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, herausgeg. von Arndt, Buß und Happel, IV, 1889, Berlin, Haack.

[7]) vgl. congr. intern. en 1880, compte-r. off. I, p. 35.

[8]) vgl. congrès international de libres penseurs, tenu à Bruxelles en 1880, compte-rendu officiel (par Mr. de Paepe, p. 52), Bruxelles, Brismée, 1881, p. 235 ff.

[9]) vgl. ebenda, p. 7, 48.

[10]) vgl. ebenda, p. 7, 48, und Bundesblätter der freien religiösen Gemeinden Deutschlands, Heft 27, Nordhausen, 1870, p. 4 ff.

allgemeine philosophische Erörterungen nicht hinausgekommen, in Neapel hatte man auf Anregung Ricciardi's eine gemeinsame Kundgebung gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes veranstaltet, ohne daß ein dauernder Zusammenhang unter den Beteiligten erzielt worden wäre, — erst in Brüssel traten die moralistischen Genossenschaften der bedeutendsten Nationen Europa's und Amerika's zu einem Bunde zusammen, und vereinbarten ein Statut, welches unter anderem die Einsetzung eines Generalrats in London und die jährliche Abhaltung eines allgemeinen Freidenkerkongresses anordnete [1]). Der Sitz des Generalrats ist inzwischen nach Brüssel verlegt worden [2]), und der letzte internationale Freidenkerkongreß hat stattgefunden zu Paris im September 1889. Es waren durch 170 Bevollmächtigte etwa 240 Freidenkervereine, 21 Freidenkerzeitungen und 16 Freimaurerlogen vertreten. Unter den Vereinen waren 100 französische, 17 belgische, 15 englische von der national secular society, 32 spanische, 7 portugiesische, und 3 italienische, ferner der deutsche und schwedische Freidenkerbund und 20 deutsche freie Gemeinden. Von den Freidenkerblättern waren 5 französisch, 1 belgisch, 1 portugiesisch und 14 spanisch, von den Logen 11 französisch, 3 spanisch, 2 italienisch [3]). Die Mitglieder des Kongresses wurden vom Pariser Stadtrat feierlich im Rathause empfangen und beglückwünscht [4]). Die nächste allgemeine Freidenkerversammlung soll tagen zu Madrid im Jahre 1891 [5]).

45. Aber es ist nicht allein die Stärke, Ausbreitung und Geschlossenheit der ethischen Partei, aus denen der Religion Gefahren drohen. Das Ansehen der letzteren wird noch mehr erschüttert, wenn man die Mannigfaltigkeit der Wege beachtet, auf welchen die

[1]) vgl. congr. internat. en 1880, compte-r. off., p. 253 ff.

[2]) vgl. national secular society's almanack for 1890, ed. by Bradlaugh, London, p. 30 f.

[3]) vgl. Bulletin du congrès par E. Pasquier, Paris, p. 1—3.

[4]) vgl. Bulletin municipal officiel de la ville de Paris, 1889, Nr. 257.

[5]) Bulletin du congrès, p. 8.

Moralisten ihrem gemeinsamen Ziele entgegenstreben. Denn im Lager der ethischen Partei finden wir Helvétius, den Materialisten der französischen Aufklärung, neben Bentham, dem englischen Utilitarier, Feuerbach, den Schüler Hegels (vgl. §§ 20 f.) neben Salter, dem Verehrer Kants [1]), und Unitarier (§ 36) neben Bráhmanisten nnd Buddhisten (§ 43). Wenn von so weit getrennten Ausgangspunkten her die Moralisten sich zusammenfinden konnten, so scheint diese Thatsache nur erklärbar durch die Annahme, daß ihre Bestrebungen einem allgemeinen Bedürfnisse unserer Zeit entsprechen, welches mächtig genug ist, um auch starke Gegensätze einstweilen zum Schweigen zu bringen.

[1]) vgl. § 37 dieser Abhandlung, und Salter, die Religion der Moral, deutsch von Gizycki, Berlin, 1885, p. VI.

C. Das Recht der Religion gegenüber dem modernen Moralismus.

46. Wider alle die Bedenken, zu welchen die vorangehenden Betrachtungen Anlaß boten, wollen wir nun das Recht der Religion zu wahren suchen. Doch kann es dabei nicht unsere Absicht sein, alle die Gedankenreihen, welche bisher zu dem moralistischen Standpunkt hingeführt haben, einzeln durchzugehen, um in jeder derselben den Punkt zu zeigen, an welchem unrechtmäßiger Weise der Sprung aus dem religiösen ins ethische Gebiet vollzogen wird. Ein solches Verfahren würde dem Freunde der Religion eher Besorgnis als Sicherheit einflößen. Denn auch die glückliche Abwehr vieler einzelner Stöße würde ihm die Gefahren neuer Feindseligkeiten kaum verringern, vielmehr wäre gerade die Erfahrung von der Mannigfaltigkeit der Waffen des Gegners geeignet, ihn in Verwirrung zu setzen. Eine zuverlässige Schutzwehr gegen den Moralismus können wir vielmehr nur dadurch errichten, daß wir die Vielheit seiner Angriffsweisen einteilen und nach ihren Hauptgattungen zurückweisen. Die Anwendung dieser allgemeinen Betrachtungen auf die besonderen Fälle würde dann von jedem einzelnen Leser dem individuellen Bedürfnis entsprechend leicht vollzogen werden können.

47. Der Absicht des moralistischen Unternehmens gemäß zerfallen die Maßnahmen zu seiner Durchführung in zwei Klassen, nämlich erstens in Versuche, die Religion zu verdrängen, zweitens in Versuche, an ihre Stelle die Moral zu setzen. Jene erste Absicht meint man erreichen zu können durch Vorwürfe gegen die *überlieferten Religionen*, und den Ersatz der Religion durch die Moral begründet man durch die Behauptung, daß gerade

die Moral uns diejenigen Vorteile wirklich gewähre, welche man von der Religion bisher erwartete.

Die Einwände gegen die überlieferten Religionen zerfallen weiter in zwei Arten, nämlich in *logische* und *moralische*[1]). Die ersteren richten sich hauptsächlich gegen den *Supranaturalismus* der alten Religionen, welcher der modernen einheitlichen Weltanschauung widerspreche[2]), die moralischen vor allem gegen die „lohnsüchtige Religionstugend“[3]), welche der Aussicht auf das ewige Leben bedürfe, um sich inmitten der Versuchungen dieses Lebens aufrecht zu erhalten. „Die Kirchen der Vergangenheit,“ sagt *Gizycki*, „haben an der eigenen freien moralischen Kraft des Menschen gezweifelt, sie thun es jetzt noch, und eben darum sind sie jetzt eine Hemmung des moralischen Lebens“[4]). Denn „die Gewöhnung, bei allen Versuchungen zum Unrechtthun sich auf jenen Glauben zu stützen, kann zur Folge haben, daß die stets so in Unthätigkeit versetzten direkten Triebfedern zum Guten allmählich an Kraft verlieren und der Mensch sich schließlich wirklich nur noch durch jene Krücken aufrechterhalten kann“[5]). Freilich sei von diesem „selbstsüchtigen Gottesglauben“ jene höhere Religion zu unterscheiden, in welcher man, unabhängig von Furcht und Hoffnung eines Jenseits, Gott liebe als das verwirklichte Ideal der Sittlichkeit[6]). Aber „sollte man nicht auch aus unmittelbarer Liebe den Elenden und Armen und allen seinen Mitmenschen dienen können? — — — Das Göttliche wohnt in uns, und Alles, was wirklich groß, gut, heilig, göttlich ist in der Vorstellung Gottes, entstammt unserem eigenen Herzen“[7]).

---

[1]) vgl. Grundsätze der ethischen Gesellschaft in Chicago, Nr. 3, Salter, Religion der Moral, deutsch v. Gizycki, p. 360.

[2]) vgl. Gizycki, Moralphilosophie, Leipzig, 1888, p. 409, 412.

[3]) vgl. ebenda, p. 338.

[4]) vgl. ebenda, p. 416.

[5]) vgl. ebenda, p. 345.

[6]) vgl. ebenda, p. 383 f.

[7]) vgl. ebenda, p. 387.

48. Wie weit nun diese Beschwerden gegen die alten Religionen zutreffen, diese Frage liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Wir haben nur zu prüfen, ob man auf Grund dieser Vorwürfe und unter der Voraussetzung ihrer Rechtmäßigkeit die Religion überhaupt durch etwas anderes ersetzen dürfe, was nicht mehr Religion ist. Diese Frage glauben wir entschieden verneinen zu müssen. Denn Vertrauen und Demut gegen die außermenschliche Macht verlieren von ihrem Werte nicht das mindeste, weder durch die Auffassung der Natur als eines unverbrüchlichen Kausalzusammenhanges, noch durch den Anspruch des Menschen auf den Besitz einer unmittelbaren Liebe zum sittlich Guten.

Denken wir uns zunächst einen modernen Naturforscher unter den mannigfachen Bedrängnissen einer Entdeckungsreise in entlegenen Gebieten. Vielleicht wird derselbe nicht mehr beten können. Denn die hierzu erforderliche Personifizierung der Naturgewalt war für alle Menschen gleichmäßig gegeben nur durch die alte Weltanschauung (§ 17). Hat er diese theoretisch aufgegeben, so entscheidet nunmehr die besondere Anlage seiner Phantasie und seines Gefühls darüber, ob er jene Personifizierung aus religiösen Rücksichten in dieser oder jener Form noch festhalte[1]). Jedenfalls bedarf er des Vertrauens gegen das Wirkende jenseit der Grenzen seiner Macht, wenn anders er im finsteren Urwalde, unter den Angriffen eines mörderischen Klimas und unter den erbitterten Verfolgungen der Eingeborenen die Hoffnung aufrecht halten will (§ 7). Freilich weiß er, daß die Zukunft entsprechend den unabänderlichen Naturgesetzen nur in einer ganz bestimmten Richtung aus der gegebenen Gegenwart sich entwickeln kann. Aber dies hindert nicht, daß für den eingeschränkten Kreis seiner menschlichen Voraussicht zur Zeit mehrere Möglichkeiten bestehen, und zwar für ihn günstige und für ihn ungünstige Möglichkeiten. In dieser

[1]) vgl. Schleiermacher's Reden über die Religion, 1. Aufl., 1799, p. 126, 129 f.; und W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I, Berlin, Reimer, 1870, p. 393 f.

Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Darstellung und Kritik der „ethischen Bewegung" unserer Zeit von Dr. phil. **Martin Keibel,** Verlag von C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker), Halle a. S. Preis 1,50 *M.*

In einer Zeit, welche von religiösen und kirchlichen Kämpfen so heftig bewegt ist wie die unsrige, muss die vorliegende Schrift von Dr. Martin Keibel für jeden von Interesse sein, der an dem Geistesleben der Gegenwart einigen Anteil nimmt. Der Autor gehört zu jener grossen Gemeinde, in deren Namen schon David Friedrich Strauss gefragt hat: „Haben wir noch Religion?) Und ähnlich wie Strauss antwortet auch Keibel: Ja, denn wir haben und brauchen noch „Vertrauen und Demut gegen die aussermenschliche Macht" (§ 17[2]). Das Neue und ganz besonders Überzeugende an den Ausführungen Keibels liegt in dem Verfahren, durch welches er im ersten Abschnitte seiner Schrift teilweis im Anschluss an Schleiermacher und Bender dieses Ergebnis gewinnt. Ausgehend von den religiösen Handlungen des Bitt- und Dankgebets erhält er durch eine sorgfältige Zergliederung dieser und anderer religiöser Vorgänge als das allgemeinste Motiv des religiösen Subjekts die Absicht, zur aussermenschlichen Macht in eine Gefühlsbeziehung zu treten, welche dem gedeihlichen Fortgange seiner Arbeit jeweilig möglichst günstig ist. Die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sind aber, wie Keibel zeigt auf allen Kulturstufen im Wesentlichen die gleichen: Sie bestehen in der Erzeugung, bezw. Kräftigung von Vertrauen und Demut des Menschen gegen die aussermenschliche Macht.

Religion in diesem Sinne ist ewig und unersetzlich. Das ist die These, welche im zweiten und dritten Abschnitt gegen den modernen Moralismus verteidigt wird, d. h. gegen den heute vielfach auftretenden Versuch, Moral an Stelle der Religion zu setzen. Beachtenswert ist hier besonders die im zweiten Abschnitt enthaltene geschichtliche Skizze dieser „ethischen Bewegung." Der Verfasser giebt von Seite 31 bis 64 einen auf gründliche Quellenforschung gestützten Bericht über die Entstehung und Entwickelung der moralistischen Gemeinschaften, wie sie sich teils im Anschluss an religiöse Vereinigungen teils selbständig in Deutschland, Nord-Amerika, England, Frankreich und andern Ländern unter verschiedenen Namen als freie Gemeinden, Freidenker- und Sekularisten-Verbände, ethische Gesellschaften u. s. w. gebildet haben. Diese Darstellung darf besondere Aufmerksamkeit um so mehr für sich in Anspruch nehmen, als eine zusammenfassende bis in die Gegenwart hineinreichende Geschichte dieser Bestrebungen bisher überhaupt noch nicht vorhanden war.

Lage thut eines not, um die lähmende Furcht vor den drohenden Gefahren niederzukämpfen und die Hoffnung auf einen günstigen Ausgang neu zu beleben: ein herzhaftes Vertrauen zur außermenschlichen Macht. Auf welche Art er diese religiöse Gefühlsbeziehung in sich durchsetze, ist für die Frage nach der Unentbehrlichkeit der Religion schlechthin nicht von Belang. Wenn er nicht beten kann, so besteht sein Gottesdienst in den inneren Kämpfen, durch welche er sich jenes Vertrauen trotz aller Drangsal zu erringen sucht, und seine Predigt in dem ermunternden Zuruf an seine Begleiter, dem erhebenden Vorbild seiner eigenen Beharrlichkeit.

49. Zweitens denken wir uns einen Menschen, welcher eine edle That vollbracht hat. Er fühle sich in der Erinnerung daran durchaus frei nicht nur von jeder Lohnsucht, sondern auch von dem Motiv der Liebe zu Gott als dem verwirklichten Ideal der Sittlichkeit. Gleichwohl sind hier zwei Fälle möglich. Entweder dieser Mensch erkennt demütig an, daß er auch in seinem sittlichen Wollen und Handeln bedingt sei durch Umstände, welche menschlicher Macht entzogen sind, vermöge deren er z. B. gerade in dieser Leiblichkeit, in diesem Weltteil, in diesem Volke, in dieser wirtschaftlichen Lage, in dieser Familie sich findet, — oder er vergißt bei seinen moralischen Erfolgen die Hilfe dieser fremden Bedingungen und verfällt dadurch dem eitlen Wahne, als sei es ausschließlich sein Verdienst, daß er das Rechte thue. Nur im ersteren Falle bethätigt er sich religiös (§ 8, 17).

Man wird uns vielleicht entgegenhalten, daß diese Betonung der Abhängigkeit unseres sittlichen Selbst der Lehre von der Willensfreiheit widerspreche. Auf eine gründliche Erörterung der Streitfrage zwischen Determinismus und Indeterminismus müssen wir in dem vorliegenden Zusammenhange verzichten, aus Rücksicht auf die Grenzen, welche dieser Untersuchung durch ihr Thema gezogen sind. Aber der so eben erwähnten religionsfeindlichen Anwendung des Indeterminismus müssen wir mit aller Entschiedenheit entgegentreten. Denn ob jenseit aller Erfahrung ein ursachloses Ich bestehe oder nicht, — Niemand wird ungestraft diejenigen Be-

dingungen mißachten, an welche er innerhalb seiner Erfahrung das Wachstum seiner sittlichen Persönlichkeit gebunden findet. Daß Gesundheit und Krankheit, Klima und Volk, Reichtum und Armut unser moralisches Verhalten beeinflussen, ist eine Thatsache, die Niemand leugnen kann. Auch sind es nicht ausschließlich andere Menschen, welche uns diesen oder jenen Platz für unsere sittliche Bethätigung gewiesen haben. Denn unsere Eltern, unsere Freunde und Berater und auch die großen Helden der Kultur sind doch nur Glieder unabsehbarer Ketten von Zeugungen, welche in ihrem ganzen Verlaufe an außermenschlichen Gewalten und Gesetzen hängen. Und zwar besteht diese Abhängigkeit nicht nur in den Beziehungen der Menschen zu der sie umgebenden Natur, sondern auch innerhalb jeder einzelnen Person in den Beziehungen des bewußten Wollens und Handelns zu den unbewußten Vorgängen des geistig-leiblichen Geschehens. Auch unsere geringsten Leistungen sind bedingt durch den gesetzmäßigen Ablauf der Lebensprozesse. Nur an wenigen Punkten vermögen wir durch bewußte Willensakte in dies verwickelte Getriebe einzugreifen; im übrigen müssen wir darauf bauen, daß der psychophysische Apparat selbstthätig funktioniere. Freilich darf man hier erworbene Fertigkeiten von angeborenen unterscheiden. Aber auch die Erwerbung von Geschicklichkeiten irgend welcher Art wird uns nur dadurch möglich, daß wir gewisse Gesetzmäßigkeiten der Aufeinanderfolge an unserer Person bereits vorfinden. Nur weil thatsächlich jede Thätigkeit durch Wiederholung erleichtert und beschleunigt wird, sind wir im Stande, durch Übung zu lernen. Dies gilt auf moralischem Gebiete nicht weniger als auf allen übrigen. Je häufiger im Leben unsere sittliche Thatkraft herausgefordert wird in einem Maße, welches unserem Vermögen entspricht, um so leichter werden wir die Schwächen unseres Charakters überwinden und um so stärker und beharrlicher wird die Neigung zum Guten in uns erwachsen. Und diese Eigenschaft der menschlichen Natur, kraft deren unsere Selbsterziehungsversuche allererst erfolgreich werden, haben weder wir selbst noch andere Menschen absichtlich in uns hervorgebracht; demnach verdanken wir sie der

außermenschlichen Macht, dem großen Naturzusammenhange, in dem wir leben, weben und sind. Der Moralist Stanton Coit behauptet: „Es ist unmöglich, seinen Finger auf irgend eine Eigenschaft des Menschenherzens zu legen und zu sagen: Das gehört nicht der menschlichen Natur an, sondern ist durch die Gnade Gottes hier erschienen“[1]). Wir aber behaupten: Es giebt keine Eigenschaft des Menschenherzens, die wir nicht entweder unmittelbar von Gott als außermenschlicher Macht empfangen haben oder für deren Erwerbung wir ihm nicht die Grundbedingungen verdanken. „Die Moral“, sagt Schleiermacher[2]), „geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist; jenseit des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht.“

50. Dabei muß wieder die besondere Art und Weise, in welcher das religiöse Subjekt seine Bedingtheit anerkennen will, durchaus dem Ermessen des einzelnen anheim gestellt bleiben. Nüchterne, in Abstraktionen lebende Geister werden nicht leicht dahin kommen, die außermenschliche Macht, welche sie im alltäglichen und wissenschaftlichen Leben als einen Mechanismus anzusehen gewöhnt sind, im religiösen Affekt als eine Person zu denken, um sich ihr bittend und dankend anzuvertrauen. Ihre religiöse Bethätigung wird vielmehr in der andächtigen Betrachtung des Weltganzen bestehen, als des unendlichen und unausdenkbaren Kausalzusammenhanges, der uns alle mit unserem Wünschen und Verlangen in sich schließt, und der auch die größten Thaten der Individuen aus sich emporwirft, wie der Ocean die leichten Wogen. Dagegen werden Menschen von lebhafter Phantasie, in denen das Gefühlsleben überwiegt, nicht umhin können, dem Allmächtigen

[1]) vgl. St. Coit, die ethische Bewegung in der Religion, deutsch von Gizicky, Leipzig, 1890, IV, p. 46 f.

[2]) vgl. Schleiermacher's Reden über die Religion, II, 1. Aufl., Berlin, 1799, p. 51 f.

menschliches Fühlen zu leihen, um durch inbrünstiges Gebet ihr Herz in Leid und Lust vor ihm ausschütten zu können. Ja sogar ein und derselbe Mensch wird je nach seiner augenblicklichen Stimmung und Lage verschiedene Arten religiöser Vorstellungen und Handlungen zur Anwendung bringen[1]), um sich allezeit die rechte Gefühlsbeziehung zu dem gewaltigen Wesen zu wahren, an das er sich in allem Wollen und Vollbringen dauernd gebunden fühlt (§ 17).

51. Haben wir somit die Einwände zurückgewiesen, welche man von moralistischer Seite gegen die Religion erhebt, so wollen wir nunmehr selbst zum Angriff übergehen, um die Moral herabzustoßen von dem Throne, der nur der Religion gebührt. Ein Ersatz der Religion durch die Moral ist unmöglich, weil ein Ideal nicht dasselbe zu gewähren vermag wie ein Gut. Ein jedem Menschen zugängliches Gut ist die Religion. Denn der Weg zu Gott steht jedem offen; ob wir denselben betreten, hängt nur von der Erkenntnis unserer Bedingtheit und von unserem Willen ab (vgl. § 18). Dagegen ein reines Gewissen besitzen wir niemals völlig sicher, niemals ganz ungetrübt. Denn ganz abgesehen von der Vervollkommnung der sittlichen Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte erfährt auch der einzelne Mensch während seines kurzen Daseins, entsprechend der Vertiefung seiner Einsicht und der Festigung seines Wollens, eine Läuterung seines sittlichen Urteils. Deshalb sind wir niemals völlig außer Zweifel, ob das, was uns im Augenblick als recht erscheint, in Wahrheit auch das Rechte sei. Ferner ist jeder, der moralische Befriedigung zu genießen vermag, auch den bitteren Empfindungen der Reue ausgesetzt, welche ihm aus der Wahrnehmung seiner Vergehen entspringen müssen. Zwar behauptet Stanton Coit, daß die Erhebung der Gewissensfreude zum sittlichen Endzweck den Menschen von dem Drucke begangener Sünden befreie[2]). Aber diese Ansicht scheint mir in

[1]) vgl. hierzu Religionsphilosophie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage, anonym, mit einem Vorwort von Julius Baumann, Leipzig, Veit u. Co., 1886, p. 206 ff.

[2]) vgl. St. Coit, the final aim of moral action, Mind. ed. by Robertson, London, 1886, XI p. 350 f.

Widerspruch zu stehen mit dem, was uns die Psychologie über die Bedingungen der Gewissensfreude lehrt: Gewissensfreude ist die Lust des befriedigten moralischen Strebens. Demnach ist einer Gewissensfreude überhaupt nur derjenige fähig, welcher moralisches Streben besitzt. Daraus ergiebt sich aber unabweislich, daß einem solchen Menschen jede böse That, deren er sich bewußt wird, Schmerz bereiten muß. Denn die Betrachtung derselben, als einer von ihm selbst verübten, muß sein moralisches Gefühl beleidigen. Thatsächlich darf Niemand sich des ungetrübten Friedens eines völlig beruhigten Gewissens rühmen. Denn so oft wir glauben, dieses Kleinod errungen zu haben, müssen wir fürchten, es wieder zu verlieren durch den auffteigenden Zweifel an unserem sittlichen Urteil und durch die peinliche Erfahrung unserer sittlichen Schwäche. Das gute Gewissen in unantastbarer und fleckenloser Reinheit bleibt uns ein ewig unerreichtes Ideal. Freilich giebt es dennoch ein Mittel, um uns in diesen aufreibenden Kämpfen ein ruhiges Gleichmaß sittlicher Kraftanspannung zu sichern, als die einzige Art von Seelenfrieden, deren wir fähig sind. Aber dies Mittel liegt nicht schon in dem sittlichen Streben als solchem, sondern in der Religion, welche uns durch Vertrauen und Demut gegen die außermenschliche Macht gleich weit entfernt hält von der Verzweiflung an unserem sittlichen Fortschritt und von dem Dünkel falscher Selbstgerechtigkeit.

52. Allen diesen Argumenten zum Trotz könnte sich der Moralist am Ende noch auf das Zeugnis der Thatsachen berufen, nämlich auf den wachsenden Einfluß seiner antireligiösen Grundsätze, welcher das Recht derselben genugsam verbürge. Es bleibt uns also übrig, ihn aus diesem letzten Schlupfwinkel zu vertreiben, indem wir den Hergang deutlich machen, durch welchen sich die ethische Partei gebildet hat und noch heute bildet, damit ein jeder die Unrechtmäßigkeit desselben unmittelbar erkenne.

Dabei kann es wiederum nicht unsere Absicht sein, alle die einzelnen Pfade zu verfolgen, auf denen sich die Tausende unserer offenen und geheimen Gegner aus der religiösen Lebensauffassung in den Moralismus verirrt haben. Denn bei diesem Verfahren

bliebe ja der eigentliche Stützpunkt des Moralisten völlig unerschüttert, nämlich die Berufung auf die Macht des ethischen Prinzips, welches im stande sei, so viele verschiedene Gedankenreihen auf sich allein als Endergebnis zu vereinigen. Es gilt vielmehr, aus den gemeinsamen Zügen dieser verschiedenen Gedankenreihen die Vereinigung derselben zu erklären.

53. Wenn wir nun in dieser Absicht die Entwickelungsformen des Moralismus überschauen, so finden wir allen gemeinsam folgenden Bildungsvorgang: Den Anstoß zur Auflehnung gegen die Religion giebt überall die Unzufriedenheit mit den überlieferten Religionen, und zwar mit deren Supranaturalismus einerseits, und deren wirklicher oder vermeintlicher Lohnsucht andererseits. Auf Grund dieser Bedenken glaubt man sich berechtigt, erstens: die Religion überhaupt zu verwerfen, zweitens: an ihre Stelle die Moral zu setzen. Es fragt sich nun, wie diese beiden Irrtümer entstehen und in einander wachsen konnten.

54. Die Meinung, daß man die Religion verwerfen müsse wegen des Supranaturalismus und der moralischen Unselbständigkeit der alten Religionen, kann nur aus der Annahme entsprungen sein, als gehörten die genannten Eigenschaften zum Wesen der Religion. Wir haben also zu erklären, wie diese Ansicht von der Religion sich bilden konnte. Dafür wird uns der Hinweis auf eine psychologische Beobachtung von Nutzen sein, die einem jeden in der einen oder der anderen Form zugänglich ist. Wir wählen einen konkreten Fall: Wenn ich das Zimmer eines verstorbenen Freundes betrete, so kann ich nur mit Mühe den Gedanken festhalten, daß dieser Tisch, dieser Stuhl, diese Bücher, welche ich nur als die seinigen kennen gelernt habe, ihm nicht mehr dienen. Denn die Erfahrung hat mir diese Gegenstände so fest mit dem Bilde meines Freundes verbunden, daß mir dieselben ohne ihn gar nicht denkbar erscheinen. Dieselbe Neigung, Dinge oder Vorgänge für untrennbar zu halten, die bisher nur in Verbindung mit einander erfahren wurden[1]), verleitet auch den

[1]) Vgl. J. St. Mill, Logik, V, 3, 3.

Moralisten zu der Auffassung des Supranaturalismus und der moralischen Unselbständigkeit als wesentlicher Bedingungen der Religion. Denn die bisherige Entwickelung der Religion hat sich vollzogen auf der Grundlage einer Weltanschauung, welche die Naturvorgänge als Wirkungen menschenähnlicher Wesen dachte. Demnach mußte sich das religiöse Erlebnis scheinbar unlöslich verbinden erstens mit einer Personifizierung der außermenschlichen Macht. Und zweitens: So lange wir das Wirkende jenseit der Grenzen menschlicher Leistungsfähigkeit als ein menschenähnliches Wesen denken, so lange muß sich unser Vertrauen auf seine Hilfe in der Art äußern, daß wir es vorstellen als interessiert für die besondere Klasse von Bestrebungen, für deren Durchführung wir seiner Gunst bedürfen. Unter der Herrschaft der anthropomorphistischen Naturauffassung mußte also der sittliche Mensch der Gottheit sittliche Eigenschaften beilegen aus ganz denselben religiösen Motiven, welche die Angehörigen jedes einzelnen Berufskreises veranlaßten, Gott als den Meister ihrer Kunst zu denken. Auf diesem Wege wurde Gott nicht nur ein Krieger, Sänger, Jäger und Kaufmann, sondern auch ein Dieb und ein Räuber[1]). Aber im Gegensatze zu allen diesen Einzelgöttern, von denen jeder nur in seiner Sphäre Beachtung finden konnte, trat die Gottesvorstellung der guten Menschen mit einem besonderen Nachdruck auf, mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung und mit jener Überlegenheit, welche die sittlichen Bestrebungen vermöge ihrer Vereinigung zu gemeinnützigen Zielen gegen die zersplitterten und einander verzehrenden Kräfte der Egoisten besitzen. Und so geschah es, daß während der supranaturalistischen Periode der geistigen Entwickelung der sittliche Gott der sittlichen Menschen sich in demselben

[1]) Hermes, der behende, listige, nächtliche Gott der Diebe, entführte schon als Kind, in sein Bettuch, den Nebel, gehüllt, dem Sonnengott Apollon die Herden, die lichten Wolken, und verbarg sie in feuchter Grotte am Meeresstrande; vgl. Ch. de la Saussaye, Religionsgeschichte, II, Freiburg i. B., 1889, p. 161, und G. Weber, Weltgeschichte, II, Leipzig 1882, p. 56; vgl. auch W. Wundt, Ethik, 1886, p. 44, 46.

Maße durchsetzte, als die Gesittung überhaupt fortschritt. Deshalb finden wir heute am Ende einer Kulturarbeit von Jahrtausenden das religiöse Thun so fest verbunden mit der Vorstellung eines gerechten Gottes, der Wohlgefallen hat an guten Werken, daß vielen Religion überhaupt unmöglich erscheint, ohne diese besondere Art Gott vorzustellen.

55. Vergegenwärtigen wir uns nunmehr die Bewußtseinslage, welche durch diese Irrtümer geschaffen wird in einem Menschen von unmittelbarer Liebe zum Guten, so werden wir auch leicht verstehen, weshalb es gerade die Moral ist, durch welche ein solcher Mensch die Religion ersetzen will. Denn nachdem er, aus Abneigung gegen den Supranaturalismus der alten Religionen und deren moralische Bevormundung, beschlossen hat, die Religion überhaupt preiszugeben, ist es ja nur die eigene unmittelbare Liebe zum Guten, welche zurückbleibt an der Stelle, wo ihm einst der Glaube an einen gerechten Gott Moral und Religion verband.

56. Die Wirkungen dieser Fehlschlüsse lassen sich auch in der Geschichte der Religionsphilosophie verfolgen. Denn diese zeigt uns zunächst, daß man das Geltungsgebiet der Religion in demselben Maße glaubte einschränken zu müssen, als die Vorstellung eines persönlichen Gottes an Boden verlor. Spinoza, Locke, Leibniz, Lessing und Kant waren trotz aller Verschiedenheit ihrer Ansichten doch darin einig, daß sie aus moralischen Gründen die Vorstellung Gottes als sittlich idealen Wesens nicht aufgeben mochten, obwohl sie in theoretischer Absicht die Natur entgeisteten. Und alle diese Philosophen zeigten sich geneigt, die religiöse Bethätigung einzuschränken auf das sittliche Gebiet, weil sie außerhalb desselben den persönlichen Gott nicht fanden, ohne welchen ihnen Religion unmöglich schien. Spinoza rechnet zum allgemeinen Glauben nur dasjenige, was der Gehorsam gegen das göttliche Gebot der Gerechtigkeit und Nächstenliebe unbedingt fordert[1]); Locke, der in allen wesentlichen Punkten als Vertreter des engl. Deismus gelten darf, sieht in der Aufstellung und Begründung der sittlichen Gebote die Hauptbedeutung der christlichen Offenbarung, welche zu einer Zeit, da die menschliche Vernunft noch schwach war, jene schwierige Aufgabe habe übernehmen müssen[1]); Leibniz bestimmt als Ziel der wahren Religion, die Grundsätze wahrhafter Frömmigkeit den Seelen einzuprägen. Diese aber besteht ihm in der Liebe zu Gott, welche die Freude an guten Handlungen entstehen lasse: „Denn indem man seine Pflicht „thut, indem man der Vernunft gehorcht, erfüllt man die Gebote „der höchsten Vernunft; man richtet seine Absichten nach dem all„gemeinen Besten, welches von dem Ruhme Gottes nicht verschie„den ist“[2]). Lessing sagt: „Was die Erziehung bei dem ein„zelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschen„geschlechte.“ Diese soll die Menschheit fähig machen, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben[3]). Kant endlich bestimmt die Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Ge„bote“[4]). Seines Erachtens sollten unsere Gebete niemals eigentliche Bitten enthalten, um etwas, das uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern nur den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, den beständigen Wunsch einschließt, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein[5]).

57. Bezeichnen wir den Standpunkt dieser Denker mit Eduard

[1]) Vgl. Tractatus theologico-politicus, cap. XIV, zuerst erschienen 1670; opera, recogn. Vloten et Land, Haag 1882, I, p. 540 f., W. W., übersetzt von Kirchmann u. Schaarschmidt, Berlin, 1874, I, p. 195.

[1]) Vgl. Locke, the reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures, 1. ed. 1695, vgl. works, London 1740, II, p. 575, 577.

[2]) Vgl. Essais de théodicée par Leibniz, 1. éd. 1710; préface. Opera philos. instr. J. E. Erdmann, I, Berlin, Eichler, 1840, p. 469; deutsch von Kirchmann, Leipzig 1879, p. 4 f.

[3]) Vgl. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, 1. Ausg. 1780, § 1; W. W. Leipzig, 1841, Bd IX, p. 400, 421 f.

[4]) Vgl. „Kritik der praktischen Vernunft“, 1. Ausg. 1788, I. Tl., 2. Buch, 2. Hauptst., Kap. V, W. W. von Rosenkranz VIII, p. 270 f.; ferner: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, 1. Ausg. 1793, IV, 1; W. W. von Rosenkranz, Bd. X, p. 184.

[5]) Vgl. ebenda, p. 236, Anm.

von Hartmann[1]) als „religiösen Moralismus," so erhellt, daß von hier aus bis zum „Moralismus" in unserem Sinne, d. h. zum antireligiösen Moralismus nur noch ein kleiner Schritt zu machen war. Es bedurfte nämlich nur der deutlichen Einsicht, daß die Annahme eines persönlichen Gottes logisch durchaus nicht zu beweisen sei. Dann mußten alle diejenigen sittlich veranlagten Menschen zu Moralisten werden, welche einerseits den Irrtum teilten, daß Religion untrennbar sei von dem Glauben an einen persönlichen Gott, andererseits sich nicht veranlaßt fanden, diesen theoretisch unhaltbaren Glauben aus praktischen Gründen zu erneuern.

Den Anstoß zu der soeben angedeuteten Entwickelung gab Kant, indem er jenen Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, welcher bei seinen Vorgängern nur wirksam gewesen war, zuerst offen darlegte[2]). Zwar trennte man schon seit Thomas von Aquino das Reich des Wissens von dem des Glaubens[3]); aber das Dasein eines gütigen Gottes, welches dem frommen Gemüt über allen Zweifel erhaben schien, meinte man, abgesehen von den Mystikern, vor dem Auftreten Kants auch verstandesmäßig rechtfertigen zu können. Freilich hatte schon Spinoza die moralischen Eigenschaften Gottes für unbeweisbar erklärt[4]). Aber Spinoza hatte seine Zurückhaltung noch nicht kritisch begründet und war deshalb nach dieser Richtung ohne dauernden Einfluß auf das menschliche Denken geblieben. Als dagegen Kant die überkommenen Beweise für das Dasein eines göttlichen Weltschöpfers widerlegt hatte, als die Kant[5])-Laplace'sche[6])

[1]) vgl. E. v. Hartmann, Religion des Geistes, 2. Aufl., Leipzig, 1882, p. 57 ff.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Ausg. 1781, W. W. herausg. von Rosenkranz, Leipzig, 1838. II, p 491 ff.

[3]) vgl. Summa theologiae I, qu. 32, art. 1.

[4]) vgl. Tractatus theologico-politicus, XIV; und Ethica ordine geometrico demonstrata, propositio XVII, corollarium II, scholium; opera, recogn. Vloten et Land, Haag, 1882, p. 55 f.; deutsch von Kirchmann, Heidelberg, 1886, p. 26.

[5]) Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755.

[6]) Laplace: Exposition du système du monde, 1796.

Erklärung unseres Planetensystems, als Lyell's[1]) Theorie der Erdrevolutionen, als Darwin's[2]) Lehre von der natürlichen Zuchtwahl und deren Anwendung auf die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit[3]) auch den göttlichen Weltbildner entbehrlich erscheinen ließen, — da brach sich mehr und mehr die Einsicht Bahn, daß zur Erklärung dieser Welt und ihrer Entwickelung die Annahme eines persönlichen Gottes nicht von nöten sei[4]).

Damit war die oben angegebene Bedingung erfüllt für die Bildung und Machtentfaltung der ethischen Partei. Diese erhielt jetzt eine stets wachsende Verstärkung aus den Reihen derjenigen Menschen, welche im Bewußtsein ihrer eigenen und freien Hingebung an würdige Ziele in sittlicher Beziehung die Vorstellung eines lohnenden und strafenden Gottes entbehrlich fanden und überdies durch ihre vorwiegend verstandesmäßige Weltanschauung gehindert waren, die außermenschliche Macht zu Gunsten ihrer spezifisch religiösen Bedürfnisse zu personifizieren. Denn ebenso wie vorher der Irrtum von der Persönlichkeit Gottes als einer wesentlichen Bedingung der Religion zur Einschränkung der letzteren auf das sittliche Gebiet geführt hatte (§ 56), so mußte jetzt auf veränderter Grundlage derselbe Irrtum ganz folgerichtig die Meinung hervortreiben, als sollte man auch in sittlicher Beziehung die Hilfe der Religion verlieren. Die eigene unmittelbare Liebe zum Guten mußte nunmehr als das einzige erscheinen, was übrig blieb von aller Religion.

58. Freilich haben tiefere Geister versucht, den eigentlichen Kern der Religion aus dieser Verwirrung zu retten, indem sie auf die Gefühlsbeziehungen hinwiesen, welche, trotz streng kausaler

[1]) Lyell, principles of geology, 1830.

[2]) Darwin, on the origin of species, 1859, the descent of man, 1871.

[3]) H. Spencer, the data of ethics, 1879; vorher schon „principles of sociology", 1876 f.; Bagehot, Les lois scientifiques du développement des nations, 1873; Albert Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, 1. Ausg. Tübingen, 1878, Bd. II und III; vgl. auch Schäffle's Aufsätze in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, her. v. Avenarius, Bd. I und II, Leipzig, 1877 f.

[4]) vgl. meine Abhandlung über Wert und Ursprung der phil. Transcendenz, Berlin W. Weber, 1886, § 34—37.

Naturbetrachtung und trotz aller Selbständigkeit der Moral gegenüber der Theologie, dem Menschen gegen das Weltall geziemen, das ihn umschließt. So schrieb Herder 1798 in seinem Aufsatz über Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche[1]): „Der wissenschaftliche Forscher thut wohl, wenn er — — allenthalben nur Natur, d. i. Kräfte, Ordnung, den Lauf und die Regel der Dinge aufsucht, ohne ihnen dort und da willkürlich-kleinfügige Absichten unterzuschieben: Denn mit diesen zerrisse er ja die Natur"; und 1799 in seiner Metakritik zu Kants Kritik der reinen Vernunft[2]): „Moralische Ordnung, Güte und Schönheit beruhen — auf sich selbst und verlieren durch eine herbeigezwungene fremde Idee, sie mache hoffen oder fürchten, ihre eigene Art. Der postulierte Gott der kritischen Philosophie, er werde als ein Hoff- oder Schreckgespenst aufgeführt, ist aber ein Ungott für die Moralität, ihrem auseinander fallenden System ein erbettelter Notnagel". Aber trotz seines Widerwillens gegen diesen „knechtischen, aus Selbstgefälligkeit, Heuchelei und Schwachheit erkünstelten Prügelglauben"[3]) hält Herder fest an seinem „Vernunft- und Herzensglauben"; Religion ist ihm „unser innigstes Bewußtsein dessen, was wir als Teile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben"[4]). „Entweder sind wir alle Götter, jeder Atom und Sperling ist ein selbständiges Wesen, das durch sich ward, durch sich ist und durch sich nicht mehr ist (sodann ist die Vernunft gestorben), oder es ist, was da ist, in seinem dauernden Zusammenhange, im Sein, Dasein, Fortdasein, in Eigenschaften, durch Kräfte, in Fortwirkung nach einem endlosen, allenthalben aber in sich beschlossenen Maß, in einer höchsten Vernunft gegründet. — — Dasein, Ordnung, Fortstreben, Maß wird in der ganzen Welt offenbar; diese geistigen Verständnisse — — mache man allenthalben anschaulich, und das menschliche Gemüt wird, auch ohne Nennung

[1]) vgl. II, I, § 6,

[2]) Abschnitt 14, Nr. 11.

[3]) vgl. ebenda.

[4]) vgl. Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, 1798, II, I, § 15.

des heiligen Namens — — Gottheit erkennen, Gottheit verehren"[1]).

Von demselben Standpunkte aus verteidigt Schleiermacher das Recht der Religion, wenn er sagt[2]): „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Uebermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen. — — — Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche."

Wie aber vordem hoch über alle Geister und Götzen der eine sittliche Gott der guten Menschen emporstieg (§ 54), so mußte jetzt auf neuer Grundlage vor allen anderen der eine Glaubenssatz zur Geltung kommen, daß die außermenschliche Macht dem sittlichen Streben des Menschen günstig sei. Fichte gebührt das Verdienst, diesen berechtigten Anspruch der Moral an die Religion mit ganzer Kraft, leider auch mit dogmatisch einseitiger Abweisung der Persönlichkeit Gottes (§§ 48, 50) betont zu haben. Er sagt in seiner Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung vom Jahre 1798[3]): „Der — — Glaube an eine moralische Weltordnung — — ist der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Weltordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen."

[1]) Metakritik, Abschnitt 11.

[2]) vgl. Reden über die Religion, 1. Ausg. 1799, p. 52 f.

[3]) W. W., herausgeg. von J. H. Fichte, Berlin 1845, Bd. V, p. 186; vgl. auch Fichte's Appellation an das Publicum, 1. Aufl. 1799; W. W., Bd. V, p. 218 ff.

Aber die Rufe dieser modernen Propheten, ihrer Genossen und Nachfolger[1]) fanden auf seiten der ethischen Partei nur insoweit Gehör, als sie zum Kampfe gegen den alten Glauben aufforderten, nicht aber, soweit sie an dessen Stelle einen neuen Glauben setzen wollten. Mögen die voranstehenden Zeilen dazu beitragen, den Bemühungen jener großen Denker auch nach ihrer positiven Richtung hin in moralistischen Kreisen Erfolg zu verschaffen.

[1]) Von jüngeren Religionsphilosophen seien erwähnt: D. F. Strauß, der alte und der neue Glaube, 1. Ausg. 1872, 11. Ausg. 1881; F. Vischer, Auch Einer, 1. Ausg. 1878, 3. Ausg. 1884, II, 278; E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879; der ungenannte Verfasser der Religionsphilosophie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage, mit einem Vorwort von J. Baumann, Leipzig, 1886; v. Egidy, Ernste Gedanken, Leipzig, 1890, p. 4, 41, 52.

Th. Carlyle, on heroes, here-worship, London, 1840, deutsch von Neuberg, Berlin, 1853; Matthew Arnold, literature and dogma, 1. ed. London 1873, popular ed. 1889, p. X, ch. 3, ch. 11. f.; Herbert Spencer, first principles, deutsch von Vetter: Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, und die Schüler Spencer's, die Führer der Freereligious association in Nordamerika (§ 36): Fiske, Potter, Savage (Goblet d' Alviella, l'évolution religieuse, 1884, p. 265 ff.); Max Müller, Natural religion, 1888, deutsch von Schneider, Leipzig, 1890, VII. und XX. Vorlesung, p. 181 f., p. 551.

E. Renan, l'avenir, religieux des sociétés modernes, enthalten in „Questions contemporaines," Paris, 1868, p. 403 f.; A. Réville, prolégomènes de l'histoire des religions, Paris, 1881, 4. éd. 1886, II, p. 34 ff.

H. Höffding, Ethik, deutsch von Bendixen, Leipzig, 1888, p. 351 f.

Namenregister.

Die Zahlen bedeuten die Seiten, A. heißt Anmerkung.

Abbot, F. E. 44, 47.
Adler, F. 50.
Albrecht 34.
Arnold, M. 82. A.
Asseline 59.

Bagehot 79. A. 5.
Baltzer 34. ff.
Baumann, J. 72. A. 1., 82 A.
Bayrhoffer 32.
Beauchamp 32.
Behnsch 33 A. 2.
Bender, W. I, 3. A., 9. A., 15. A., 16.
Bennet 45.
Bentham VI, 22, 24 f., 65.
Béraud, F. M. 30.
Bert, P. 30.
Besant, A. 54
Beust, Graf 38.
Blum, R. 31, A. 1.
Bohl 37 A. 1.
Boichot 60.
Boppe, C. H. 44, 46 A.
Borm, C. I, 44 A. 5.
Bosanquet 57.
Brack, D. 59.
Bradlaugh 52 ff., 60 A. 4.
Buddha 28 f.
Büchner 38.
Bulla 34.
Bursche 37.

Carlyle 47, 82 A.
Carrau 44 A. 6.
Carus 45 f.
Cesca 30.
Channing 47, 49.
Cilwa 61.
v. Cloots 58.
St. Coit VI, 26, 49 f., 55 ff., 71 f.
Collins 62 A. 14.
Comte 16 A.
Conway 56.
Coudereau 59.
Coupland 56 A. 3.

Darwin 79.
Dilthey 68 A. 1.
Dulk 30.

v. Egidy 82 A.
Elßner I, 37 A. 1.
Emerson 47.
Ernest 53 A. 1, 55 A. 2.
Eudes 59.
Evison 63 A. 16.

Fechner 20 A. 1.
Feuerbach VI, 9 A, 23 f., 65.
Fichte VII, 81.
Findel I, 38 A. 1.
Fiske 82 A.
Foote 54.
Fox 55.
Frantz 59.
Friederici I.

Gambetta 30.
Gizycki, G. v. I., VI, 27, 67.
Goblet d' Alviella 16 A. 1, 47 A. 3 f., 48 A. 1, A. 4, 50 A. 3, 52 A. 2, 56 A. 1.

Großmann, M. 44.
Grote 22.
Guttzeit 37.
Guyau 16 A. 1, 23 A. 1.

Häckel 30.
Hagenbach 57 A. 3, 58 A. 1 f., 59 A. 1 f.
Handmann 63 A. 2.
v. Hartmann 78, 82 A.
Headingley 52 A. 3 f.
Heaford 54.
Heberlein 39.
Hegel 17 A., 65.
Heinzen 44.
Helvétius VI, 22, 24 f., 65.
Henne am Rhyn 62 A. 1.
Henrich-Wilhelmi 44.
Herder VII, 80.
Hering 63 A. 6.
Hieronymi 37 A. 1.
Hirsekorn 34.
Hithersay 53 A. 1, 55 A. 2.
Hofferichter 39.
Höffding 82 A.
Holyoake, G. J. 52 f.
Huber 40.
Hume 9.
Hunt 54.

Jacobson 42.
Ingersoll 45.
Jones 54.

Kampe 31 A. 2, 32 A., 33 A., 40 A. 8., 42 A. 3 f.
Kant VII, 9 A. 1 f., 12 A., 65, 76 ff.
Keibel 7 A., 18 A., 79 A. 6.
Kleinpaul 32.
v. Krobshofer 62 A. 4.

Lange, F. A. 30.
Laplace 78.
Lecocquière 60.
Leibniz 76 f.
Lennstrand 62 A. 5.
Lepelletier 60.
Lessing 76f.
Lichtenberg 30.
Liebknecht 30.
Locke 76.
Loose 42.
Lyell 79.

Macdonald 52.
Meunier 60.
Mill, J. St. VI, 25, 74 A. 1.
Moleschott 30.
Molesworth 52 A. 1.
Morison 30.
Morley 30.
Moß 54.
Müller, Max 82 A.

Nordau 30.

Oldenberg 29 A. 1.
Oliphant 56 A. 3.
Okecki, de 61.

Paepe, de 63 A. 8 f.
Parker 47.
Pasquier I, 60 A. 4 f., 61 A. 1, 64 A. 3, A. 5.
Pfleiderer, O. 13 A. 2.
Place 59.
Potter 82 A.
Prengel I, 37.
Putnam 45.

Regnard 59.
Reichenbach 35 f.
Renan 82 A.
Réville 82 A.
Ricciardi, Graf 64.
Richter, Eugen 30.
Robertson, J. M. 54.
Robespierre 58 f.
Rohling I, 62 A. 6.
Royannez 59.
Rüdt 38.
Ruge, A. 30.
Rupp 35 f.

Sachse 39.
Saladin (Roß) I, 53 A. 1, 55.

Salter 49, 65, 67.
Saussaye, Ch. de la 21 A., 75 A.
Savage 82 A.
Schacre 61.
Schäfer I, 34, 52.
Schaff 47 A. 1.
Schäffle 79 A. 5.
Schläger I, 45 A. 1, 52 A. 4, 54 A. 1.
Schleiermacher I, VII, 10, 68 A. 1, 71, 81.
Schmidt, C. 36.
Schneider, G. 37.
Scholl 37, 39.
Schramm 42.
Schröter 42.
Schultzky 37.
Schünemann-Pott 42 f.
Schwarz, C. 24 A. 2.
Schwella 38.
Seaver 45.
Seeley 57.
Sheldon 50 A. 3, 51.
Sidgwick 57.
Smith, H. 62 A. 14
Smith, J. F. 47, 48 A. 2.
Specht 38, 42.
Spencer 79 A. 5, 82 A.
Spinoza 20, 76, 78.
Standring, G. 54.
Standring, S. 54.
Stefanoni 62 A. 8.
Stern 38.
Strauß, D. F. 12 A, 82 A.
Symes 62 A. 13.

Taxil 60.
Thomas von Aquino 78.
Tiele, C. P. 13 A., 28.
Tschirn 37 A. 1.

Uhlich 34.

Vischer, F. 29, 82 A.
Vogtherr 37.
Voigt, K. 37, 39.
Völkel I, 37, 40.

Wallace 57.
Watts 53, 55, 62 A. 11.
Weber, W. 75 A.
Westbrook 46.
Weston 51.
Wheeler 54.
Wiedemann 39.
Wigard 31 A. 1.
Wille, B. 37, 40.
Wilson 56 A. 3.
Windelband 4 A.
Wundt 3 A., 14 A., 75 A.

Zeller, E. 28 A.
Zöckler 41 A. 3, 48 A. 2 f.
Zschokke 25 A. 4.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle a. S.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032149220

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Werth und Ursprung der philosophischen Transcendenz.

Eine Studie zur Einleitung in die Erkenntnistheorie
im Verlage von W. Weber in Berlin 1886.

Im Verlage von **C. E. M. Pfeffer** (Robert Stricker) in Halle a. S. ist erschienen:

Hegels
Ansicht über die Apriorität von Zeit und Raum und die Kantischen Kategorien.

Eine philosophische Kritik nach Hegels „Phänomenologie des Geistes"
von
Dr. Max Rackwitz.
Ladenpreis Mk. 2,—.

Es ist dem Verfasser gelungen, auf das Bestimmteste nachzuweisen, wie grundsätzlich Hegel den Ansichten Kants über die Apriorität von Raum und Zeit und der Kantischen Kategorientafel gegenübersteht. Zum ersten Male werden damit die Fundamente der Hegelschen Philosophie wirklich blosgelegt und das Geheimnis der Hegelschen Dialektik in anschaulichster Weise und zugleich einfachster Sprache dargestellt. Verbunden ist mit dieser Arbeit gleichfalls eine eingehende Kritik der Hauptresultate von Kants „Kritik der reinen Vernunft."

Küßner, Gustav, Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodizee. Gr. 8°. 54 S. Preis ℳ 1,20.

Im Gegensatz gegen jede metaphysische oder theozentrische, die Realität und Unmittelbarkeit des Empfindens stets mehr oder weniger verflachende Behandlungsart dieser Frage, will vorliegendes Werkchen das Problem auf Grund der Gesetze des Werturteiles vom anthropozentrischen Standpunkte aus untersuchen. Der erste Teil enthält eine Kritik des Pessimismus im engeren Sinn; der zweite einen Beweis des Optimismus; in beiden hat sich der Verfasser bemüht alle Uebel unverkümmert und ungemildert zur Sprache kommen zu lassen und indirekt und direkt ihre Notwendigkeit für den Menschen selbst nachzuweisen.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle a. S.